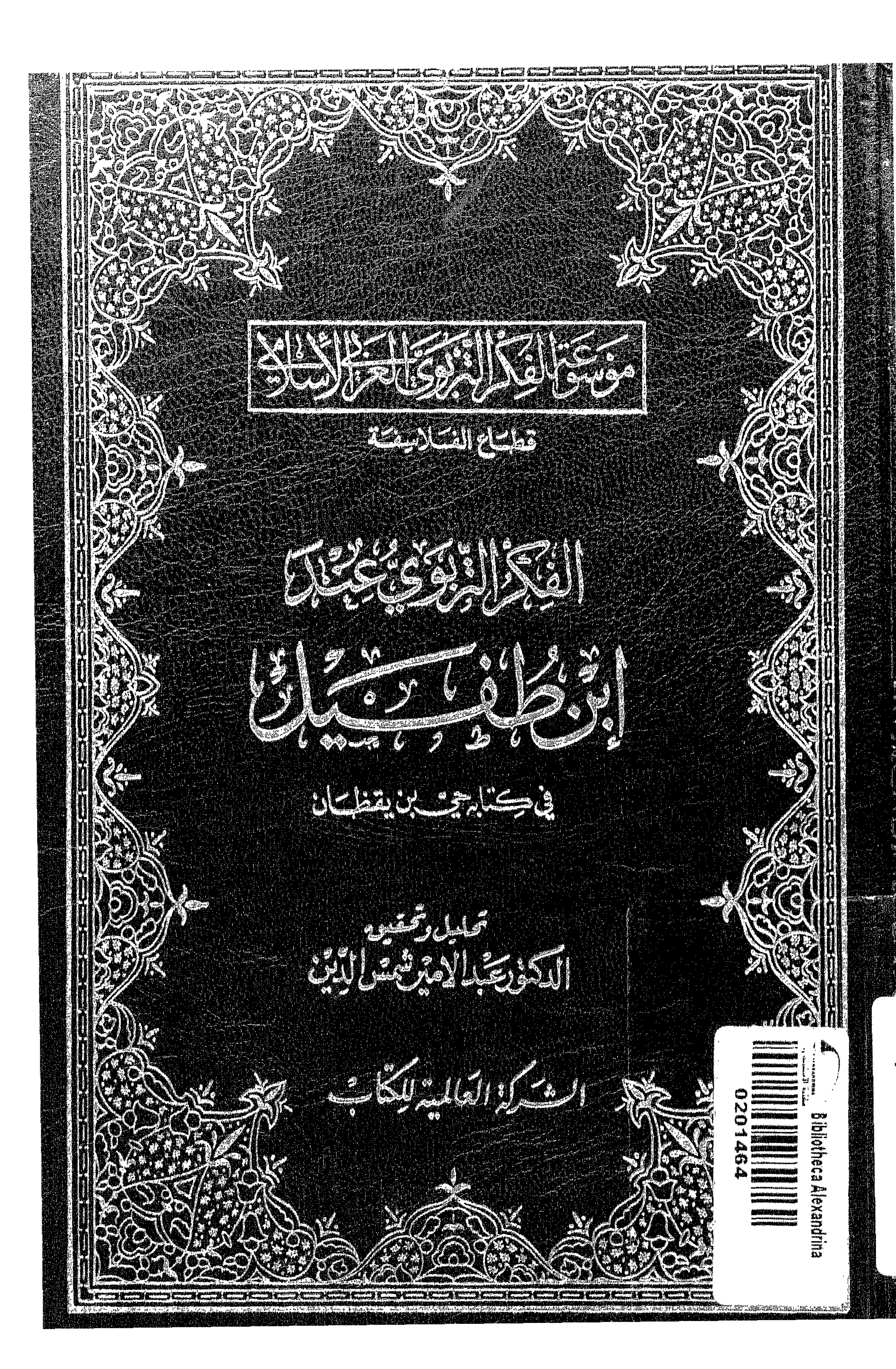

موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي
قطاع الفلاسفة
الفكر التربوي عند
ابن طفيل
في كتاب حي بن يقظان
تحليل وتحقيق
الدكتور عبد الأمير شمس الدين
الشركة العالمية للكتاب

1







الفكر التربوي عند

ابن طفيل

في كتاب حي بن يقظان

موسوعة التربية والتعليم الإسلامية
قطاع الفلاسفة

الفكر التربوي عند ابن طفيل

في كتاب حي بن يقظان

دراسة وتحليل
الدكتور عبد الأمير ز. شمس الدين

الشركة العالمية للكتاب ش م ل
مكتبة المدرسة - دار الكتاب العالمي



القسم التربوي
الشركة العالمية للكتاب

د. عبد الأمير شمس الدين
دكتوراه دولة في فلسفة التربية
أستاذ في الجامعة اللبنانية

عبد الحميد فايد
أستاذ التربية وأصول التدريس
في جامعة بيروت العربية



الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل.
طباعة - نشر - توزيع

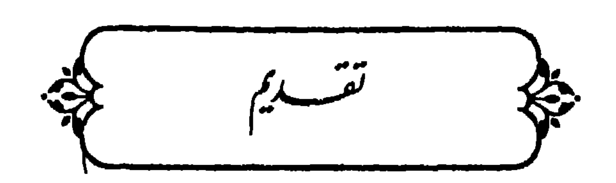
مكتبة المدرسة
دار الكتاب العالمي
الدار الافريقية العربية

الادارة العامة
الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية
هاتف ٢٤٩٠٥٥ - ٢٤٩٣٧٠ - ص.ب ٣١٧٦
تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقياً: كتالبان
بيروت - لبنان

المستودعات
هاتف ٣٥١٤٣٢



الطبعة الأولى



ما أشبه الفكر العربي الاسلامي ببستان يحوي كل لون وكل صنف، هيأه الاسلام بتعاليمه ليتقبل كل ما قد يصدر عن الفكر البشري، (العقل)، فيتمثّله ويضفي عليه بعض ما عنده من معطيات ومكونات، يقدمه إلى البشرية من جديد بمنطلقات وأغراض جديدة، تناسب الاسلام وتعاليمه (الوحي).

ونحن الآن أمام إحدى نباتات ذلك البستان المعْطاء. تناوله الباحثون والدارسون كغيره من رواد الفكر العربي الاسلامي من جانب واحد متى أرادوا انصافه وتقييمه . . . !

وإذا سلمنا أن الثقافة أو الحضارة هي محصلة بشرية، وهي دليل على الانسجام والنظام الكونيين، يصاحبه بالضرورة انسجام ونظام فكريين، ومتى وقع الانفصام بين ما هو بالفكر (النظر) وبين ما هو في الواقع (العيان) دليل على الخلل وعدم الانسجام.

والفكر الاسلامي كفكر له ميزاته وخصائصه، ومما لا شك فيه أنه كان منسجماً ومتوافقاً متكاملاً وشاملاً مما أرغم الباحثين مسلمين وغير مسلمين، عرب وغير عرب، على الاعتراف بإسهاماته، إن لم نقل بقيادة الفكر البشري حقبة طويلة من الزمن، طالما بقي محتفظاً بذلك الانسجام والانتظام وبتلك الشمولية والتكاملية.

والتربية كما هي الأداة المحققة لغايات الإنسان، هي أيضاً القناة الموصلة ما بين الفكر والواقع من أجل تحقيق النظام والانسجام. كما أنها الأداة الوحيدة القادرة

على الربط ما بين العقل (الرأي) والواقع (العيان)، ما بين العلّة والغاية، ما بين السبب والنتيجة، ولعلها هي تكون الحلقة المفقودة كلما افتقرت البشرية إلى ذلك الانسجام والتوافق. فتشير الأصابع إلى التربية، وتبدأ الاهتمامات تنصب عليها وهي المتهمة دوماً.

وليس من المعقول أن يكون الفكر الاسلامي قد افتقر إليها في تلك الحقبة التي أسهم فيها وقاد، والتربية هي أداته وقناته، والانسان هو موضوعه وغرضه. والتربية وحدها القادرة على الانتقال بالانسان مما هو كان إلى ما يجب أن يكون.

وها هو ابن طفيل الفيلسوف، في قصته حي بن يقظان في محاولته التوفيقية ما بين العقل والوحي، يعثر على الحلقة المفقودة فيربط العلّة بالغاية والسبب بالنتيجة، فينشىء ويربي تلميذه «حي» وفق أنموذج لإنسان كان قد وضعه في فكره، ووجد في التربية أداة قادرة على تحقيق الإنسان الذي يريد، فكان الإنسان عنده هو الموضوع والغرض والغاية. و«حي» ابن طفيل «كاميل» روسو، و«أمير» مكيافللي، وكما كانت التربية بمثابة النور الذي يقودنا إلى مكنونات فكر الفيلسوف، هي أيضاً النور الذي سيقودنا إلى فكر ابن طفيل الفيلسوف المسلم.

ع. ز. شمس الدين.

الكتـــاب الأول

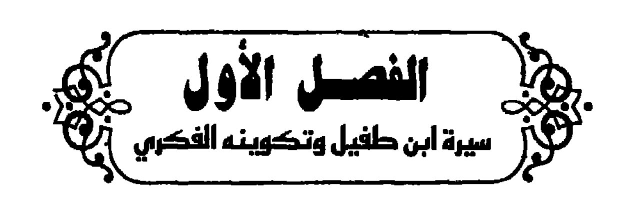
التحليــل
مذهب ابن طفيل التربوي



القسم الأول

المحتويات:

القسم الأول



كم هي ضحْلة المصادر التي تحدثنا عن ابن طفيل، طفولة وتعلُّماً ونشأة، فنجدها تضع القليل من جوانب حياة هذا الفيلسوف في دائرة النور، وتطمس الظلمة الجوانب الأخرى.

هذا بالنسبة للمصادر القديمة[1]، أما المصادر الحديثة عن حياة ابن طفيل فتكاد تقتصر على ما ردده القدامى يضاف إليها دراسة ليون جوتييه[2] L'eon Gautier الحديثة التي تشكل أوفر مَعين حديث لدارسي هذا الفيلسوف.

ماذا قَدَّم الباحثون عن ابن طفيل؟

وُلد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، في وادي «آش» «gudix»حالياً لا تبعد أكثر من ٥٥ كلم عن قرطبة، في عام لم يحدده المؤرخون بدقة، فذكروه ما بين ٤٩٥ وعام ٥٠٥ هجرية. في أسرة لم يذكر المؤرخون عنها شيئاً، ينتمي إلى قبيلة قيس من أصل عربي من غير اليمن.

أما عن نشأته ودراسته لم تتعد الاستنتاجات، فهي لا تزيد على أنه (قرأ على

---

(١) ممن تركوا أثراً عن سيرة ابن طفيل ـ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة، ١٩٤٩، أيضاً، ابن أبي زرع، روض القرطاس جـ١، نشرة «Tournberg». أيضاً، ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٦. أيضاً، لسان الدين بن الخطيب، مركز الإحاطة، مخطوط المكتبة الأهلية، باريس، رقم ٣٣٤٧.

(٢) L'eon Gautier, iben Thofail, Sa Æuvres, Paris, 1909.

أيضاً، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ص ١، وملحق جـ١.

جماعة من المحققين لعلم الفلسفة، منهم أبو بكر بن الصايغ المعروف بابن باجة)[1]. وسواء قد تتلمذ ابن طفيل حقاً على ابن باجة أو لم يصح ذلك فمما لا شك فيه أنه تأثر به وبفلسفته تأثراً بارزاً[2]. هذا إلى جانب دراسة العلوم الدينية والفقه، والعلوم العقلية والطب، وقد برز بها جميعها وترك آثاراً بها. ولعل علومه هذه تلقاها في غرناطة وأشبيلية كونهما مركزي العلوم في بيئة ومحيط ابن طفيل.

أما عن حياته العملية، قد تكون هذه المرحلة من حياة فيلسوفنا أوفر حظاً من سابقتها وأغزر مصادر.

يقدم الباحثون لنا ابن طفيل، قاضياً[3]، كما قدموه لنا طبيباً[4] بارعاً في غرناطة لحقبة طويلة لدى السلطان أبي يعقوب يوسف القيسي، إلى أن تخلى عن هذه المهمة لابن رشد. كما يقدمه لنا البعض، كاتباً لأمير غرناطة ولأحد أبناء عبد المؤمن[5]. ووزيراً للسلطان أبي يعقوب يوسف نفسه.

وأوضح جوانب حياة فيلسوفنا تلك المرحلة التي قضاها في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف سلطان الموحدين، السلطان الشغوف بالعلم وبتحصيله، المقدّر

(١) المراكشي، المعجب... القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢٤٠.
(٢) حتى هذه المعلومة مشكوك بها، لأن ابن طفيل نفسه يذكر انه لم يلتق به، حي بن يقظان، ط، دمشق، ١٩٣٩، ص ٦٢.
(٣) يذكر تلميذه البطروجي، أن استاذه، ابن طفيل كان قاضياً، انظر: Munk أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص ٦، القاهرة، ١٩٤٨.
أيضاً ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، جـ٢ نشره ملر، القاهرة، ١٨٨٢، ص ٧٨.
أيضاً: لسان الدين بن الخطيب، المرجع السابق، ورقة ٤٤. يذكر انه ألف كتاباً في الطب في مجلدين ص، ١٠ يذكر أن لابن رشد كتاباً في الطب عنوانه: «مراجعات ومباحث» بين أبي بكر بن طفيل» وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتاب المرسوم بالكيان.
(٥) أحمد أمين، ذخائر العرب، رقم ٨ ـ حي بن يقظان لابن سينا ـ وابن طفيل، السهروردي. ط٣ مصر، دار المعارف.
أيضاً ابن أبي زرع، المرجع السابق، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

لأصحابه ومقربهم منه، لعلها اهم فترة من حياة ابن طفيل.

لقد نشأت علاقة بين هذين المشتركين في الشغف بالعلم واحترام العلماء، مما أفسح المجال للدارسين للتكهن بالمهام المختلفة والمتعددة التي كان يقوم بها ابن طفيل صاحب العلوم المتنوعة، والفيلسوف المبدع، لأبي يعقوب يوسف سلطان غرناطة الفاضل والمثقف، الذي كان يطمع بتحصيل علم الحكمة.

لا شك أن هذه العلاقة ستتجاوز بطبيعتها الوظيفة المحددة، إلى تعدد المهام والأدوار: من كاتب، وطبيب خاص، إلى وزير ومستشار ومرافق وجليس. إنها علاقة يلخصها ابن خلكان بقوله: كان (أبو يعقوب) أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام. صرف عنايته إلى ذلك ولقي فضلاء أشبيلية أيام ولايته. ويقال إنه يحفظ صحيح البخاري، وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه... ثم طمع إلى علم الحكمة، وبدأ ذلك بعلم الطب... وكان من صحبه من العلماء بهذا الشأن (أبو بكر محمد بن الطفيل... ولم يزل يجمع إليه العلماء من كل فن من جميع الأقطار، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد)[1]. ويذكر ابن رشد نفسه الظروف التي قُدِّم بها إلى السلطان أبي يعقوب، مقدِّراً لابن طفيل الصورة الفذة التي قدمه بها للسلطان، كما يعيد ويكرر مراراً ابن رشد أمام تلميذه الفقيه ابي بكر بندود بن يحيى القرطبي أنه كان كلما دخل على أبي يعقوب يجده مع ابن طفيل، ومعه وحده.

وهكذا تتصاعد هذه العلاقة وتنمو، بين أقطاب ذلك العصر في تلك البقعة من الأرض (الحاكم) السلطان أبي يعقوب، والعالم المعلم ابن طفيل، والتلميذ النجيب ابن رشد، وتستمر تأثيراً وتأثراً لتصل في مرحلة ما إلى توكيل ابن طفيل الأمانة المناطة به في بلاط السلطان، مختاراً لابن رشد كخليفة له في خدمة السلطان. الطبابة الخاصة لإشباع نهمه من العلم، ولتحقيق رغبته في المعرفة.

وهكذا يحدثنا المؤرخون أن ابن طفيل قد ظلَّ في بلاط السلطان أبي يعقوب

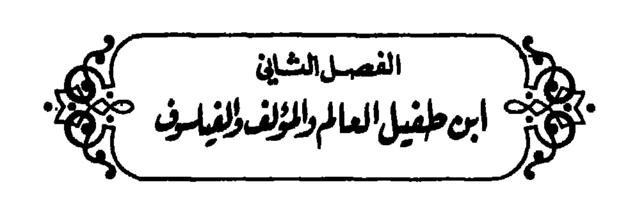
(١) ابن خلكان، المرجع السابق، ص، ١٣٤.

يوسف متعدد المهام والوظائف إلى أن تقدمت به السن، فتخلى عن وظيفة الطب إلى ابن رشد بعد أن كان قد أوكل إليه في مرحلة سابقة مهمة ترجمة كتب ارسطاليس، وتلخيصها وشرحها[1]، تلبية لرغبة السلطان وتحقيقاً لشغفه بالعلم وبلوغاً للحقيقة.

ومما يشير إلى صدق ووفاء ابن طفيل نحو السلطان، استمراره على ملازمة ولده، أبي يوسف يعقوب، بعد وفاته عام ٥٨٠ هـ/١١٨٤ م إلى أن توفاه الله عام ٥٨١ هـ/١١٨٥ م في مدينة مراكش ودفن فيها، وقد اشترك السلطان أبو يوسف نفسه في تشييع جنازته.

هذا ما قدمه لنا مؤرخو ابن طفيل، عن حياته، ونشأته، وتكوينه الفكري، أما كونه كفيلسوف فإن قصة «حي بن يقظان» التي خلّفها للملأ، فقد أودعها خلاصة أفكاره، إلى جانب الشائع والمتداول في عصره من علوم وأفكار وفلسفات.

(١) يحاول جوتييه تحديد تاريخ هذه المهمة ما بين ٥٦٤ هـ/١١٦٨ م وعام ٥٦٥ هـ/١١٦٩ م إذ كان ابن طفيل قد بلغ ٦٣ أو ٦٨ من عمره، وابن رشد ٤٢ من عمره.



إلى جانب بعض الآثار العلمية التي تركها ابن طفيل في الطب وعلم الفلك الذي خالف بهما العالم اليوناني بطليموس[1]. فإن مؤلّفه الخالد «حي بن يقظان» الذي شغل العالم ولا يزال لما يقدمه من علوم، والذي يُعتبر ملخصاً لموسوعة العلوم الشائعة في عصره، وفلسفة كانت موضع اهتمام وعناية عند المسلمين وغير المسلمين.

ابن طفيل وقصة حي بن يقظان[2]

بصرف النظر عن الأصل القصصي لرسالة حي بن يقظان، الذي يُرجعه إلى أصل يوناني أسطوري[3]، فإن ابن طفيل قد أضفى على هذه القصة من شخصيته، شكلاً ومضموناً وأسلوباً وغرضاً، مما جعلها تلتصق بابن طفيل التصاق الفكر بصاحبه، والأسلوب بواضعه. مما دعا أخذ مؤرخي ابن طفيل العلامة جوتييه لأن

(١) يذكر ابن رشد في شرحه الأوسط لأرسطاطاليس (في الآثار العلوية) ان ابن طفيل كان صاحب مذهب يخالف به نظام بطليموس في الفلك، ويعيد الشيء ذاته تلميذه البطروجي.

(٢) انظر، حي بن يقظان: لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ط ٣، مصر، دار المعارف، ١٩٦٦.

(٣) يعيد إميليو غرسيه أصل هذه القصة المشتركة بين ابن طفيل و Baltzar Cracian في كتابه (Griticon) أي الناقد، إلى أصل يوناني واحد، ١٩٥١، El Criticon, Saragopeza, I'ere Partie هو بعض الأساطير اليونانية التي تدور حول الإسكندر.
انظر: Gracian Baltzar.

يقرر أن ابن طفيل هو مبتكر هذا الأسلوب القصصي البديع الذي انتفع به الكثيرون من بعده[1].

وليس من الغريب أن يُدرج تحت هذا العنوان (حي بن يقظان) قصص تختلف أسلوباً، وغرضاً، من مؤلف لآخر، ومن عصر إلى عصر.

فهناك حي بن يقظان، ابن سينا، الذي رمز إلى العقل وجدليته مع شهوات النفس، ومتطلبات الجسد.

وهناك حي بن يقظان، السهروردي الذي أراد أن يبيّن المرحلة الأخيرة للرضي عند الإنسان وهي مرحلة الكشف والاتصال بعد التخلص من الشهوات والحياة المادية.

كما أن الغرب قدم ما يشابه حي بن يقظان. لقد قدَّم كريسيان(Crician)عام ١٦٥٠ كتاباً بعنوان (El - criticor) (الناقد) نشر عام ١٩٥٣.

وأيضاً قصة روبنسون كروزو (Robinson Grusoe) تأليف دانيال دي فوا (Daniele de Fo'e) التي نُشرت عام ١٧١٩ فيها الكثير من عناصر الشبه مع حي بن يقظان لابن طفيل.

إذاً، لقد تعددت الأغراض، كما تنوعت المضامين والأغراض تحت عناوين مشابهة (لحي بن يقظان). وبقي حي بن يقظان بابن طفيل ألصق، وللدراسة والبحث أكثر استقطاباً وأبعد أثراً. ومنذ القرن التاسع عشر وقصة حي ابن طفيل تلقى في الشرق والغرب على السواء من العناية والدراسة ما لم يلقه أي أثر فكري آخر.

فتعددت اللغات التي ترجمت إليها. والطبعات التي أخرجتها دور النشر كما سعى البحاثة والمنقبون عن نسخ شتى، وقد يكون من المستحسن أن نذكر بعض النسخ وأشهر الترجمات وأقدم الطبعات التي حظيت فيها قصة حي بن يقظان من

---

(١) انظر: Leon Gautier, Ibn Thofail, sa vie, ses Œuvres, paris 1909 مقدمة الترجمة الفرنسية لرسالة حي بن يقظان.

اهتمامات في مختلف المجالات والأصعدة نظراً لأهميتها:

أولاً ـ أشهر النسخ المخطوطة:

١ ـ نسخة اكسفورد: وقد طبع عنها بوكوك E.Pocock طبعته الشهيرة. ويعود تاريخ نسخها إلى السنة ١١٨٠ هـ.

٢ ـ نسخة الجزائر: وهي محفوظة في المكتبة الوطنية في الجزائر... ويعود تاريخ نسخها إلى السنة ١١٨٠ هـ.

٣ ـ نسخة المتحف البريطاني.

٤ ـ نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة. وقد نسبت إلى ابن سبعين خطأ في فهرس تلك الدار.

٥ ـ ظن غوتييه بوجود نسخة مخطوطة تامة في الشرق طبعت عنها جميع الطبعات الشرقية. وهذا فعلاً ظن كان في محله.

٦ ـ النسخة الدمشقية (وهي التي اعتمدها صليبا وعياد في طبع كتابهما بعد مقارنته، كما يظهره على معظم طبعاته في الشرق والغرب). وهي نسخة صحيحة جداً كتبت بخط العالم الدمشقي الشهير الشيخ محمد الطنطاوي الأزهري (تاريخ نسخها ١٢٨٤ هـ). محفوظة في مكتبة آل الطنطاوي في دمشق.

وجميع هذه النسخ الست المذكورة أعلاه تامة. وتجد وصفاً للمخطوطة الدمشقية على الصفحة ١٤ من طبعة «حي بن يقظان» لصليبا وعياد (دمشق، مطبعة الترقي، ط ٣، ١٩٣٩).

وهناك نسخة سابعة هي نسخة الأسكوريال. وهي مخرومة.

ثانياً ـ أشهر وأقدم ترجمات حي بن يقظان إلى اللغات الأوروبية:

١ ـ ترجمة بوكوك إلى اللاتينية: طبعت مع النص العربي، اكسفورد في ١٦٧١ م. ثم أعيد طبعها في سنة ١٧٠٠ م.

٢ ـ ترجمة أشويل إلى الانكليزية.
٣ ـ ترجمة جورج كيث إلى الانكليزية.
٤ ـ ترجمة سيمون أوكلي إلى الانكليزية: طبعت في عام ١٧٠٨ م للمرة الأولى وأعيد طبعها في العام ١٧٧٠ م.
٥ ـ وترجم كتاب حي بن يقظان إلى الهولندية عن ترجمة بوكوك. وقد طبعت الترجمة للمرة الأولى عام ١٦٧٢ م، وأعيد طبعها في العام ١٧٠٧ م.
٦ ـ ترجمة جورج بريتيوس إلى الألمانية، فرانكفورت ١٧٢٦ م.
٧ ـ ترجمة ايكهورن إلى الالمانية، برلين.١٧٨٣ م.
٨ ـ ترجمة غوتييه إلى الفرنسية، الجزائر ١٩٠٠ م.
٩ ـ ترجمة بونس بواغسن إلى الاسبانية، سرقطة ١٩٠٠ م.
١٠ ـ ترجمة غوتييه إلى الفرنسية. مع النص العربي في الجزائر عام ١٩٠٠ م.
١١ ـ ترجمة موسى النربوني إلى العبرية عام ١٣٤٩ م.
١٢ ـ وترجمات الكتاب إلى الفارسية وغيرها من اللغات الاسلامية كثيرة.

ثالثاً ـ الطبعات الأقدم لكتاب حي بن يقظان:

١ ـ أول طبعة عرفت لهذا الكتاب هي مطبوعة عام ١٦٧١ م. المرفقة بالترجمة اللاتينية.
٢ ـ طبعة بوكوك، عام ١٧٠٠ م.
٣ ـ مطبعة الوطن، القاهرة، ربيع الثاني، ١٢٩٩ هـ.
٤ ـ مطبعة وادي النيل، القاهرة، شعبان، ١٢٩٩ هـ.
٥ ـ المطبعة المصرية، الاسكندرية، ١٨٩٨ م.
٦ ـ مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٢٢ هـ.
٧ ـ مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٧ هـ.
٨ ـ طبعة غوتيه مع الترجمة الفرنسية، الجزائر، ١٩٠٠ م (النص ١٢٣ ص.

والترجمة مع المقدمة ١٣٨ ص).

٩ ـ مطبعة النيل، القاهرة، ١٩٠٥ م.

١٠ ـ طبعة مكتبة النشر الغربي بدمشق. كانت الطبعة الأولى مع شروح وتعليقات ومقدمة بقلم الدكتورين صليبا وعياد، دمشق، مطبعة ابن زيدون، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥ م.

ابن طفيل الفيلسوف

إذا تركنا قصة حي بن يقظان أصلاً ومضموناً لنعود إليها من ناحية الغرض الذي وضعها ابن طفيل لأجله فبالاضافة لما ضمنها من علوم عصره (الفلك، والطب، والطبيعيات، والالهيات) نجدها قصة فلسفية رمزية، تهدف أول ما تهدف إليه تحديد نظرية أو فلسفة للمعرفة، وسلوك نهج معين للوصول إلى الحقيقة، حيث تعددت إليها السبل واختلفت المناهج بالرغم من كونها واحدة، برز بها ابن طفيل صاحب فلسفة محددة وواضحة إلى جانب كونه صاحب نهج فكري جلي ومنسجم.

فجاء «حي» رمزاً «للعقل» الذي هو أداة صالحة لإدراك تلك الحقيقة التي اختلفت السبل المؤدية إليها. تلك القوة النظرية التي خصَّ بها الله بني البشر وبها ميزهم على سائر خلقه، بها يُدرك الخالق، وبها يُعرف كنه العالم.

لقد عالج فيلسوفنا في تلك القصة المشكلة القائمة في عصره، مشكلة أهل النقل (الوحي) وأهل العقل. النظر بين الدين والفلسفة: ماهيتهما ووظيفة كل منهما وما بينهما من علاقة.

وكأن القصة جاءت جواباً على سؤال افترضه ابن طفيل ألا وهو: ما هو سر الحكمة المشرقية أو الإشراقية التي ترددت على ألسنة الكثير ممن سبقه كابن سينا، والفارابي، وابن باجة، والغزالي؟ والتي جالت في فكر الكثيرين من أصحاب الفلسفة أو منتحليها.

ظهر ابن طفيل في تلك القصة على الأقل أنه قد اطلع على فلسفة من

سبقه إن لم نقل قد تأثر بهم[1]. فإنه يجيب على السؤال الآنف الذكر، ويعالج المشكلة المطروحة آنذاك والتي ذهب ضحيتها الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين فانجروا في مزالقها وانقادوا في متاهاتها ومخاطرها[2]، والذي نعنيه هنا اتباع طريق العقل الذي اعتبره أهل النقل أحد هفوات الفلاسفة.

وأعتقد أن البحاثة والدارسين قد أفاضوا بدراسة ابن طفيل الفيلسوف، وكفونا مشقة ذلك، وقد ذهب كل منهم مذهبه في الاستنتاجات والتأويلات حيث لم يَدَعوا فرصة لمبتكر أو مبدع في هذا المضمار أو في هذا الجانب من فكر ابن طفيل وفلسفته.

وإن كانت الرموز التي استعان بها والأدوار التي قامت بها تلك الرموز جَليّة وواضحة للقارىء والباحث على السواء، فإن هناك علامات استفهام كثيرة لا يمكن للفكر إلا أن يطرحها ويحاول الإجابة عليها، ديالكتيك ذاتي داخلي، كما أنه ديالكتيك بين القصة وقارئها للترقي معها إلى ما يريد ابن طفيل تقريره والذي يمكن ايجازه بما يلي:

ـ توافق العقل مع النقل، والفلسفة مع الشرع، والنظر مع الوحي.

ـ إن الحقيقة الخالصة لا يمكن للعوام إدراكها، فلا بد لهم من الشرع (الأنبياء) لأنهم مكبّلون بالحواس ومنشغلون بالظاهر من الأمور.

ـ للتأثير بالعوام لا بد من اللجوء إلى الرموز والاستعانة بما يقرِّب الحقائق إلى أفهامهم وعقولهم.

فكانت فلسفته عند البعض عقلية، وعند البعض الآخر اشراقية صوفية،

---

(١) يزعم البعض ان ابن طفيل قد تأثر بابن باجة، ويذهب آخرون إلى انه تأثر بالفارابي، كما يعتقد آخرون بأنه أخذ عن ابن سينا، كما أن هناك من يذكر أنه تأثر بالغزالي.

(٢) انظر: الغزالي تهافت الفلاسفة، وموقع ابن رشد من التهافت، مع الإشارة إلى ان ابن باجة قد اتهم بالزندقة وأحرقت كتبه، كما ان ابن سينا والفارابي لم يكونا أوفر حظاً عند أهل النقل.

وعند آخرين طبيعية[1]، بالرغم من نهلهم جميعاً من معين واحد هو قصة حي بن يقظان.

إذاً فكر ابن طفيل الفلسفي قد كان الأوفر حظاً عند الدارسين والبحاثة، حيث وجد عنده كل ذو اتجاه ما يدعم ويبرر اتجاهه.

ابن طفيل صاحب أسلوب أدبي وشاعري:

يُقارن ابن طفيل عادة في مجالي الشعر والنثر، بالفيلسوف الكبير والشيخ الرئيس ابن سينا[2]. إن أسلوب حي بن يقظان يبلغ مستوى رفيعاً من الكتابة الأدبية الصافية السلسة، فأسلوب ابن طفيل رفيع القدر، أنيق العبارات، واضح التأدية والتوصيل. لعل المحتوى الأدبي والفلسفي هو الذي ساعد ابن طفيل على أن يكتب بلغة نثرية تجذب الانتباه برونقها النقي، وهدوء انسيابها، وتنقلاتها اللطيفة دائماً بين الحسي والمعنوي أو بين وصف الطبيعة ووصف عالم ما بعد الطبيعة.

ان أسلوب ابن طفيل يجعل من قصة «حي بن يقظان» إحدى أجمل الروائع الأدبية في التراث العربي. فتلك القصة كنز أدبي، وفخر كتابي، ومائدة فنية غنية.

ويشعر قارىء حي بن يقظان أنه يقرأ فلسفة في قصة، وقصة ذات فلسفة.

ونستطيع القول بثقة كبيرة أن «حي بن يقظان» في أسلوبه واضح، سهل العبارة، جميل الثوب. فلا كلمات عويصة، ولا تعقيدات، ولا يبدو أن المؤلف

---

(١) للاستزادة، انظر، ترجمة E. POCHOKE إلى اللاتينية ـ وترجمة بونس بويجبيس إلى الإسبانية ـ وترجمة ليون جوتيه إلى الفرنسية ـ والدكتور عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل، بيروت دار الكتاب اللبناني ـ أيضاً، الدكتور عبد الرحمن بدوي، حي بن يقظان، تراث الإنسانية، جـ١، بيروت، دار الفكر، صـ ٢١١ ـ ٢٢٢ ـ أيضاً، أحمد أمين، ذخائر العرب، رقم (٨).

(٢) انظر، أحمد أمين، المرجع السابق.

يصوغ أفكاره بصعوبة وتعب، إن الكاتب يظهر متمكناً من اللغة، مالكاً عنانها، ولا مجال أبداً للقول بوجود عبارات تدق على الفهم أو وحشية أو حوشية. وقد اعتبر بعضهم قصة حي بن يقظان، أبدع وأغرب الأدب العربي، وقرأها أهل الأدب كما قرأها أهل التقى والورع.

وإذا شئنا أن نقارن أسلوب ابن طفيل بأسلوب ابن سينا، أو الفارابي أو ابن باجة، لوجدنا صاحب حي بن يقظان يقف عالي القامة طويل الباع وقدير اليراع، فالفارابي كتب بلغة صعبة، متخصصة، غير عذبة على نفس القارىء. كذلك سيكتب ابن باجة بلغة صعبة جافة تميز الفلسفة ذات المفردات الخاصة، وذات المعاني الثقيلة على القارىء العادي.

وهكذا فان مجال المقارنة، في مجال الكتابة والأسلوب والصياغة، يكون عادة بين ابن طفيل وابن سينا. إن ابن سينا كتب بلغة جعلت له شهرة، كسف بها استاذه الفارابي، ويشهر الفلسفة أو يحببها للناس. إلا أن ابن سينا بالرغم من أسلوبه المقبول والمناسب للفلسفة، يبقى دون ابن طفيل أسلوباً وكتابة وصياغة. وبكلمة: إن ابن طفيل هو الفيلسوف العربي الذي أخرج الفلسفة بأحسن ثوب، أو هو أفضل كاتب فلسفي، وصاحب أسلس أسلوب في دنيا الفلسفة العربية الاسلامية. يلي ابن طفيل مرتبة الفيلسوف المشرقي ابن سينا الذي يعتبر الفيلسوف الثاني من حيث كونه ـ بعد ابن طفيل ـ صاغ الفكر الفلسفي العربي الاسلامي، إنهما حببا الفلسفة للقارىء وقربا كثيراً بين النثر الأدبي والكتابة الفلسفية.

أما ابن طفيل الشاعر، أيضاً فقد نال ما يستحق من الدراسة في هذا المضمار، إذ يقال عنه انه كان شاعراً متوسط الجودة، وقد ذكر المراكشي[1] بعض أشعاره عن ابنه يحيى. كما أن البحاثة غومس قد نشر له قصيدة سياسية. وكان له قصائد عاطفية إلى جانب قصائد فلسفية.

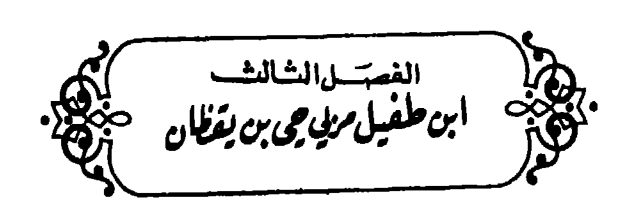
---

(١) المراكشي «المعجب» المرجع السابق. ص، ٢٤٠ ـ ٢٤٤.

وهكذا كان لأسلوب ابن طفيل ولفنه الفضل في نشر قصة حي بن يقظان بين العرب والمسلمين وغير العرب في الشرق، بما اشتملت عليه من خصائص وأبعاد: فهي للعامة مشوقة بظرافتها وجاذبة للأدباء بأسلوبها السلس، وللفلاسفة موضع نقاش بمذهبها ومراميها الفلسفية، وللعلماء موضع أخذ ورد بما تضمنته من حقائق علمية ومنهجية.

بقيت كلمة لا بد من التنويه بها، وهي: قد يظن البعض أن ابن طفيل قد اكتملت دراسته، واستوفى حقه من البحث والتعليق، ها هو يقدمه دارسوه، أديباً حيناً، وفيلسوفاً أحياناً، وعالماً حيناً آخر، ونحن نقول ان هناك جانباً هاماً ومؤثراً، ولعله وراء شهرة هذا الفيلسوف والكاتب، وهو ابن طفيل المربي، وصاحب مذهب تربوي؛ أجل إنه غرضنا في هذه الدراسة.





لم ينشأ «حي» ويترقى عن طريق الصدفة، أو بطريقة عشوائية ليصل إلى ما أراده له ابن طفيل. فلا شك أن فيلسوفنا قد اختار - على الأقل - الصورة الذهنية المسبقة لتلك المرحلة الإشراقية التي بلغها «حي»، ثم اختار لذلك الغرض (الهدف) الطرق والوسائل والأساليب (المنهجية) المناسبة له. فكانت حياة «حي» بجميع مراحلها، ولكل مرحلة طبيعتها واستعداداتها وما عليها أن تحققه من النمو والترقي على اختلاف أبعاد الشخصية الإنسانية. فلنستعرض معاً تلك المراحل كما عرضها (من الولادة حتى الثانية من العمر):

المرحلة الأولى[1]: سواء جاء «حي» من أبوين ووصل إلى تلك الجزيرة صدفة، أو نتج عن طريق التولد (تخمر الطين) بظروف وشروط معينة، في كلتا الحالتين وضعنا ابن طفيل أمام كائن قابل للحياة، بعد أن توفرت له شروط الحياة المناخية والمادية. إذ اختار له (جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء حيث يتولد الإنسان من غير أم ولا أب. . . لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً)[2]، ويستمر كاتبنا في توفير الشروط الموضوعية التي تحفظ الحياة وتبقي على ذلك الكائن:

(١) متجاوزاً مرحلة ما قبل الولادة (الجنين) اللهم إلا إذا اعتبرنا الوصف الذي قدمه من تخمر الطين والتحولات التي تطرأ عليه لينبثق عنه كائن حي يشبه نمو الجنين داخل الرحم. وما يحتاج إليه من شروط وظروف طبيعية لتحقيق تلك الكينونة. انظر النص ص، ٨١ - ٨٣.

(٢) النص، ص، ٨٠.

ـ الظبية: التي فقدت أولادها (طلاها) والمتشوقة لرؤيتهم بحثاً عنهم.
ـ تألمه وصراخه: عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه وتلبية الظبية له عند سماع ذلك الصراخ.

ـ التآلف الذي تمَّ بينه وبين الظبية: أيضاً شرط ضروري لتقبل كل منهما للآخر (وألف الطفل تلك الظبية حتى إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه)[1].

ويبلغ الطفل الحولين على هذه الطريقة بعد أن استبعد من الجزيرة ما قد يهدد حياته، إذ (لم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية).

ماذا هيأ ابن طفيل للطفل خلال العامين الأولين من العمر؟

بالإضافة إلى الحياة البيولوجية البحتة التي تطلبها هذه المرحلة من حياة الطفل، كان لا بد نتيجة الحاجة الملحّة أن يتعلم عن طريق التقليد والمحاكاة بعض ما يدفع عنه الضرر والأذى، ويحقق له المقدرة على الاستمرار. فيتعلم عن طريق المحاكاة من البيئة المحيطة (الظبية، والطيور، والحيوانات الأخرى) الأصوات التي تعبّر عن انفعالاته الأولية الفطرية: كالخوف، الاستغاثة، الإلفة، القبول والرفض... فكان له ذلك بما وفّرته له الظبية من أصوات الحيوانات المعبرة عن نقل الانفعالات: (الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع)[2] إنها الانفعالات الأولى التي تدفع الإنسان للتكيف مع البيئة الخارجية فيتم التآلف والتكيّف.

في هذه المرحلة أيضاً نجد ابن طفيل بدأ يوفّر لـ «حي» بعض العواطف (التقبل والرفض) الإقبال على أشياء، ورفض أشياء أخرى. وكأنه يريد أن يقول، إن نتيجة الحياة البيولوجية البحتة، في هذه المرحلة من عمر الإنسان، تواكبها بعض العواطف والانفعالات، كما تكتسب بعض العادات والممارسات (الكلام

(١) النص، ص، ٨٧.
(٢) النص، ص، ٨٨.

والنطق، إلى جانب بعض الحركات كالمشي والتنقل).

يقدِّم لنا ابن طفيل حي بن يقظان ولم يتعدّ العامين من عمره إلا وقد تهيأ للحياة، مكتسباً الأسس لحفظ بقائه واستمرار نموه ونمائه، نموه الجسدي ونمائه الفكري والنفسي، يمشي يُصدر الأصوات، يتقبّل ويرفض: إنه النمو الشامل والمتكامل لشخصية الطفل في تلك المرحلة بجوانبها: الجسدية والانفعالية، والوجدانية، متهيئاً للإقبال على مرحلة جديدة أكثر تعقيداً، وأتم نمواً ونماءً. وأكثر اتساعاً وشمولاً.

المرحلة الثانية: (من السنتين حتى السابعة من العمر): في هذه المرحلة ينتقل بنا ابن طفيل مع حي بن يقظان، من مرحلة القصور الذاتي والعجز الكامل حتى عن تأمين أبسط الحاجات التي تحفظ له بقاءه واستمرار نموه، إلى مرحلة يتجاوز بها بعض نواحي العجز والقصور الذاتيين والاعتماد الكلي على الآخرين (الظبية)، إلى مرحلة يقدر بها «حي» على قضاء بعض حاجاته، إذ هيأ له من البيئة المحيطة ومن استعداده الفطري والطبيعي ما يمكنه من الدفاع عن نفسه، وحفظ جسده وحمايته، والعدو والحركة، واكتشاف يديه.

فكان له عن طريق: الملاحظة والمقارنة، والمشاهدة، والتفكر والتأمل وبالديالكتيك (Diologue) سواء مع الذات أو مع البيئة الخارجية، ما مكنه من تحقيق بعض ذاته، وكان له ما هو ضروري وأساسي ليحفظ بقاءه واستمراره في تلك المرحلة على مستوى جميع أبعاد الشخصية لهذه المرحلة: بالإضافة إلى ما يحفظ جسده ويحقق له استمرارية نموه.

- حيث تكونت عنده بعض المفاهيم العقلية المتأتية عن الملاحظة والتفكير: (انفصاله عن الآخرين، السعي لتحقيق الأساسي والضروري للحياة، بعض المفارقات بين الكائنات واختلاف سلوكها...) هذا بالإضافة إلى نزوع عاطفي نحو ما ألِفه من الطبيعة بعد أن حقق بعض الحاجات والمستلزمات سواء الجسدية منها أو الوجدانية أو العاطفية. تمت هذه العواطف الإيجابية إلى جانب

بعض العواطف السلبية إزاء ما تقدمه الطبيعة من منفرات، ولا شك أن الظبية ستكون أولى بالنزوع العاطفي الإيجابي لما قدمته له من حماية، ووسائل الحياة.

عندها يكون «حي» قد بلغ السابعة من عمره[1]. متهيئاً لمرحلة جديدة من النمو والترقي:

المرحلة الثالثة: (من السابعة حتى الحادية والعشرين من العمر): هذه المرحلة كانت عند ابن طفيل من أطول مراحل النمو، فهي استمرار لما قبلها ومهيِّئة لما بعدها. إنها طبيعة النمو البشري (استمرارية وشمول): الجسدي منه والعقلي والعاطفي، نجد حي يحقق خلالها من المعارف النامية، والتطور المتنامي في الاتجاه الذي أراده له ابن طفيل ما يهيئه لمرحلة مقبلة مقْدم عليها، فما هي درجة النمو التي بلغها على الصعيد الجسدي، والعاطفي، والعقلي والفكري؟

١ - على الصعيد الجسدي: في هذه المرحلة استطاع أن يفصل بين الجسد والروح، ويكتشف طبيعة وماهية كل منهما. وعلاقة كل منهما بالآخر، فعلى صعيد الجسد (كله خسيس لا قدر له) ولم يخرج عن كونه آلة يؤدي وظائف لما هو أشرف منه وأكبر قيمة (الروح)، كما اكتشف (يديه) ودورهما في تحقيق أغراض تربو عن الحصر، وسخرهما في وظائف لا يمكنه بدونهما أن يبلغ ما بلغه بهما. (رأى يديه تفي بكل ما فاته من ذلك)[2]. كما اكتشف طبيعة الحواس والدور الذي تؤديه للإنسان، وطبيعة عملها. وطبيعة المعارف والإدراكات التي تحققها للكائن البشري. لا يمكن بدونها أن يدرك المرء ما يدركه عن طريقها.

وبكلمة، في هذه المرحلة يبلغ «حي» مبلغاً في معرفة الجسد وطبيعة ودور كل عضو من أعضائه، معرفة تبلغ من الكمال والشمول والإحاطة ما يخوله لأن

---

(١) النص، ص، ٩٠.
(٢) النص، ص،

يتعامل مع هذا البعد من الشخصية الإنسانية (الجسد) بما تقتضيه طبيعته وماهيته: (وإنما جميع الأعضاء خادمة له، أو مؤدية عنه، وأن منزلة الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام، ويصيد جميع صيد البحر والبر: فيمد كل جنس آلة يصيده بها)(١).

أما عن علاقة هذا الجسد وأعضائه بالروح: (فأي عضو عَدِمَ هذه الروح بسبب من الأسباب تعطّل فعله وصار بمنزلة الآلة المطروحة، التي لا يصرفها الفاعل ولا يُنفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت)(٢). وبعد أن أدرك طبيعته، ووظيفته توصل إلى متطلباته: المسكن يأوي إليه للراحة، ويحفظ به قوته، والمأكل المناسب له يمنحه النشاط والقوة، والمجلس ليحفظه.

٢ ـ على الصعيد العاطفي (الانفعالي): إذا كان البعد العاطفي أو الانفعالي يستمد معينه من الوسط البيئي والمحيط الذي ينمو به الفرد وينشأ، فإن بيئة «حي» ومحيطه اقتصرت على ما قدمته الطبيعة (الحيوان، والطير، والنبات...) فمن الطبيعي أن تتمركز عواطفه وتتمحور انفعالاته حول الظبية التي أَمدته بالحياة وكانت سبباً لبقائه. أخذ من الغراب الذي دفن صاحبه درساً وخبرة، مستحسناً ما أقدم عليه ذلك الطير، (ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء في قتله إياه. وأنا كنت أحق بهذا الفعل بأمي!) هذا بالرغم من نفْرَته من جسدها الذي أخذت تنبعث منه الروائح الكريهة، ولما كان ارتباطه العاطفي بصاحب الجسد (روح الظبية) وليس بجسدها، مما تترتب عليه أن تنمو عواطفه الإيجابية هذه وتتسع لتَشمل جميع أشخاص الظباء التي رآها (على شكل أمه وعلى صورتها....فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه)(٣).

---

(١) النص، ص، ٩٩.

(٢) النص، ص، ٩٩ـ ١٠٠.

(٣) النص، ص، ٩٥.

والجدير بالذكر أن تلك العاطفة الإيجابية، التي تولدت نحو الظبية كانت الباعث له على التفكير وبالتالي للاحترام، من تشريح جسد الظبية للتوصل إلى السبب الكامن وراء سكون ذلك الجسد، وبالتالي تعفنه وتحلله. وبكلمة كانت تلك العاطفة باعثاً على الكشف والتعرف، كما كانت باعثاً على الاهتمام والشفقة وتقديم المساعدة لكل من يحتاجها من تلك الحيوانات التي كانت تحيط به ويتعايش معها.

٣ ـ على الصعيد الوجداني (الفكري): لما كان ابن طفيل كفيلسوف يسعى كماسبق ذكره للبلوغ بـ«حي» درجة فكرية عالية ومتقدمة، نجده يحث معه الخطى لبلوغ تلك الغاية، وإن كان الجانب الجسدي، والعاطفي قد بلغا عنده في هذه المرحلة من نمو «حي» حالة شبه الكمال إن لم نقل النمو الكامل المستوفي لطبيعتهما ووظيفتهما، بالمقابل نجد الجانب الفكري والعقلي بالرغم مما يحققه في هذه المرحلة من ارتقاء في معارفه، ونمو في طاقاته وخبراته، إذ بلغ به درجة إدراك لحقائق ومقدمات ومقولات أساسية وضرورية لما سيليها ويتبعها من إدراكات وحقائق أكثر تجريداً وأعم فائدة، وأشمل علائق ومتفرعات. حيث سيبقى العقل ينزع إليها ويجد في استكشافها.

- فما هي الحقائق العقلية التي بلغها «حي» في هذه المرحلة؟

أ ـ تمكن من الكشف عن العلاقات بين أشياء متعددة متنافرة ومتباغدة (علاقة الروح بالجسد، وأعضاء الجسد بالجسد نفسه كوحدة. (ص: ٩٢)).

ب ـ ربط الادراكات والمعارف بالوسائل المؤدية إليها: ربط الادراكات الحسية بالحواس، وإذا تعرضت الحواس لعائق تعطلت الادراكات.

جـ ـ التوصل للفصل بين مبدأي الحركة (إلى أعلى وأسفل) والسكون. وبين التعدد والوحدة. بالكشف عن الخصائص المشتركة وغير المشتركة بين الكائنات المجتزئة. (خصائص المادة ووصف الجسمية: طول عرض عمق).

د ـ التوصل إلى ماهية وخصائص الأجسام والعناصر: الماء، التراب، الهواء، النار، الجسد، الروح (النباتي منه والحيواني)، والفكر (ص: ١٠٥).

هـ ـ اكتشاف عالم الكون والفساد: تحلل العناصر وتحولها من حالة إلى أخرى تختلف عنها ماهية وخاصية، تحول الماء إلى بخار، النار إلى قوة محرقة، والتراب إلى طين. (ص: ١٠٥).

و ـ مبدأ الفصل في الأجسام بين الهيولى والصورة، بين الشكل والمضمون، بين العنصر وماهيته، تحول الطين من شكل إلى شكل يختلف عنه، والماء والتراب والهواء (١٠٨).

ز ـ الكشف عن مبدأ العلية أو السببية: كل تحول في جسم من حالة إلى حالة بالرغم من كون الهيولى واحدة والصورة هي المتغيرة لا بد له من فاعل أو مسبب.(ص: ١٠٨).

وغيرها من الحقائق والمبادىء والقوانين العلمية التي لا بد أن تكون الأرضية أو الأسس التي تبنى عليها المعارف التي سيتوصل إليها «حي» فيما بعد.

المرحلة الرابعة: (من العام الحادي والعشرين حتى الثامن والعشرين) نجد هذه المرحلة التربوية استمراراً وتتميماً للمرحلة التي قبلها، فيتسع لحي مجال تفكيره بالمواضيع التي عالجها لتشمل الكائنات العلوية، ومحالات الكون بأسره فنجده يعالج الأجسام السماوية ـ والفلك ـ قدم العالم وحدوثه ـ حاجة المادة إلى الصورة ـ البحث عن السعادة والعلاقات (مبدأ العلّية) وغيرها من المواضيع التي تُثار من حوله، اما بحكم طبيعة الأمور أو بما يثيره الفكر نفسه من تساؤلات تتطلب التفسير والإجابة، مثل تساؤله عن سبب سكون جسد الظبية ما هو؟ كيف هو؟ ما الذي ربطه بالجسد، إلى أين صار؟ من أي الأبواب خرج. . . وغيرها من الأسئلة التي كانت تثار سواء من داخل الفكر أو من خارجه.

في هذه المرحلة نجد «حي» قد انتقل من الأجسام الأرضية عالم الحس والمادة إلى الأجسام السماوية والعالم العلوي، العالم المجرد عن كل مادة وكل حسّ، عالم الروح والعقل. ليبلغ في هذه المرحلة من الحقائق العلوية ما لم يبلغه المرء إلا إذا تجرد من جسده المادي (الخسيس) ومن إدراكاته الحسّية، انه

عالم المشاهدة، عالم الشوق والسعادة.

كما وصل إلى كنه السعادة التي لا تتحقق إلا بإزالة المعيقات المادية (الجسدية) التي تحول عادة دون الكشف والمشاهدة الروحية (الصوفية) وتؤدي بالمرء إلى حرمانه من إدراك السعادة القصوى والتي تتصف بالديمومة والاستمرارية بدافع الشوق والمشاهدة[1].

في هذه المرحلة يبلغ ابن طُفيل بحي بن يقظان أقصى درجات المعرفة، بل السعادة، حيث يلتقي العقل مع الشرع، العيان بالوحي، ويتفق المنقول[2]. لينتهي بعدها دور العقل ويبلغ قدراً يعجز عنه الوصف والتحدث به بلغة العقلاء من البشر. عندها يبلغ العلم الالهي (الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة. فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه... حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول)[2].

المرحلة الخامسة: (من الثامنة والعشرين من العمر حتى الخمسين) - التربية الاجتماعية: في هذه المرحلة من النمو والارتقاء يبلغ ابن طفيل مع حي بن يقظان مرحلة المشاهدة القصوى والسعادة الأبدية التي كان يفتقدها كلما رجع إلى الجسد، وحُرِمَ من المشاهدة بسبب المعيقات الفكرية أو الجسدية، كما بلغ به درجة من الرياضة النفسية والفكرية تسنى له المشاهدة والوصول كلما شاء ذلك واشتاق إليه: (حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد ملّها حتى كاد لا يوجد أقل منها، وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً)[3].

هذا الصوفي الزاهد «حي» الذي تذوق متعة الوصول والمشاهدة، الذي

---

(١) انظر النص، ص، ١٤٧ - ١٥٢.
(٢) انظر النص، ص، ١٤٨.
(٣) النص، ص، ١٥٣.

لم يسبق له أن تعرف على المجتمع البشري بشكل أو بآخر، كما لم يسبق له أن اختبره وجرّبه ليطلق حكمه عليه، ويبدي رأيه فيه.

كان له، من آسال وسلامان اللذين قد اهتدى إليهما ومن خلالهما، أن تعرف على المجتمع وأبدى رأيه فيه وحكمه عليه:

آسال ذلك الإنسان الذي كان يميل إلى التأمل والغوص على الباطن وعلى المعاني وتأويلها. وبكلمة، ذلك الإنسان الذي توفر عنده الاستعداد لتقبل ما وصل إليه «حي» بنفسه. وسلوك مسالكه في الوصول.

وسلامان: الذي كان «أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشدّ بعداً عن التأويل»[1]. والذي ليس عنده من استعداد وفطرة كما هو عند «زميله» آسال.

ويُلخص ابن طفيل موقف هـذين النمـوذجين في المجتمـع إزاء دعـوة الشريعة، إما إلى انتهاج طريق «العزلة والانفراد» باعتبارهما طريقي الخـلاص والنجاة، أو انتهاج طريق «المعاشرة وملازمة الجماعة». وكل منهما يمثل أحد الاتجاهين، ومن الطبيعي أن يمثل آسال الأنموذج الأول (العزلة والانفراد) والنهج الثاني يتمثل في سلامان الذي ارتضاه طريقاً للخلاص. إذ كان لكل منهما طباعه (استعدادات وميول) ـ وإن لم يوضح لنا ابن طفيل عن مبعث تلك الاستعدادات والميول.

ومن البديهي أن يختار ابن طفيل لحي بن يقظان النهـج الأول المتمثل بآسال حيث يرافقه ويتفقان فيما بينهما، فكراً وعملاً ومنهجاً حياتياً فتكون العزلة والانفراد هما طريق الخلاص التي اختارها ابن طفيل لتلميذه «حي». بعد أن وجد في المجتمع والتعايش فيه ما يُضِلُّ ويُهلك «أنهم كالأنعام وأضل سبيلاً».

وبالرغم من المحاولة التي يقوم بها «حي»: في هداية المجتمع فيختار له ابن طفيل من هم (أقرب الناس إلى الذكاء من جميع الناس... وإنه وإن عجز

(١) النص، ص، ١٥٤.

عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز)[1]. وبالفعل يعترف «حي» بعجزه ويعتزلهم قبل أن يعتزلوه لأنهم (كلما ترقى بهم انقبضوا عنه وتشمئز نفوسهم منه... لنقص في فطرتهم، لا يأخذون من الحق من طريقه ولا يأخذون بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه... فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من قبولهم)[2].

ولهذه الأسباب نجد ابن طفيل يذهب بتلميذه وصديقه الجديد آسال بعيداً عن المجتمع يأساً من إصلاحه وخوفاً على نفسَيهما؛ ويعزو ابن طفيل ذلك إلى سببين جوهريين، واللذين يمثلان القضية الاجتماعية بشقيها أو بجانبيها:

الفكري: حيث يلتصق ذلك الفكر بالمادة، ولا يحاول التحرر من المحسوسات، إلى جانب ميله دائماً للأخذ بالظاهر دون الباطن، كي لا يجهد ذلك الفكر نفسه في التأويل والغوص على الباطن مما نتج عنه صعوبة العودة به إلى طبيعته وفطرته التي فطر عليها.

المعيشي (الحياتي): حيث التوسع في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وفي اقتناء الأموال، مما ترتب عليه (الانشغال بالباطل والإعراض عن الحق). مما صعب على البشر التخلي عما هم فيه من حياة مادية مترفة توصلوا إليها نتيجة الترقي في الانغماس في ملاذ الحياة واتباع الشهوات[3].

هكذا نظر ابن طفيل إلى المجتمع من خلال تلميذه «حي»: (إن أكثرهم في منزلة الحيوان الناطق، عَلِم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيمانطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال وكلٌ ميسّر لما خُلق له ﴿سنَّةَ الله في الذين خَلَـوْا من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾[4]

(١) النص، ص، ١٦٠.
(٢) النص، ص، ١٦٠ - ١٦١.
(٣) انظر النص، ص، ١٥٩.
(٤) النص، ص، ١٦٢.
(*) القرآن، الأحزاب، آية ٦٢.

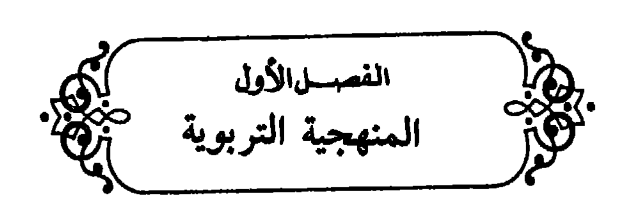
إذاً العودة إلى الطبيعة واتباع طريق الوحدة واعتزال المجتمع هو طريق الخلاص من ناحية، كما أنه الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الحقيقة التي ينشدها الإنسان من ناحية أخرى.



القسم الثاني

المحتويات:





فلسفة ابن طفيل التربوية

لعل من المفيد هنا أن نشير إلى كلمة «المنهج» (Mèthode) هذا المفهوم الذي اتخذ مساراً متطوراً تصاعدياً متجاوزاً المواد الدراسية وبرمجتها على مراحل وفصول دراسية. . . الخ. كمفهوم قديم وتقليدي للمنهج، ليصبح في التربية الحديثة شاملاً كل ما يؤثر أو يخدم أو يؤدي وظيفة في العملية التربوية، ليتضمن مفهوماً حديثاً لجميع النشاطات، والخبرات، والمعارف، التي قد تؤثر في المتعلم من قريب أو بعيد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مقصودة أو غير مقصودة. . . وبكلمة، إن المنهج أو المنهجية هي كل ما قد يساعد في توجيه المتعلم بشكل أو بآخر، إنه عبارة عن المقررات الدراسية، والخبرات والطرق والأساليب والوسائل المستعان بها على تحقيق الأهداف التربوية الموضوعة؛ إنه جميع النشاطات والخبرات التي تحيط بالمتعلم تحت اشراف وتوجيه المربي من أجل الوصول بالمتعلم إلى الأهداف المرسومة.

بالإضافة إلى ما يتضمنه المنهج الحديث من مجالات مختلفة تشمل جميع نشاطات المرء، الفردية (الجسدية، الذهنية، النفسية، عاطفية انفعالية، حياتية ومعيشية) والاجتماعية الأسرية والمدرسية، والمجتمعية. . . الخ[1].

(١) للاستزادة انظر: د. صالح عبدالعزيز، التربية الحديثة، جـ٣، مصر، دار المعارف، ط٦، ١٩٦٩. أيضاً، نوري الدمرداش، المناهج المعاصرة، ط٢، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٧٩.

وإذا أخذنا بالمفهـوم التقليدي الضيق للمنهج، من البديهي أن لا نعثر عند ابن طفيل على منهاج تربوي أو تعليمي وبالتالي فكر تربوي. إنما نجده في قصة حيّ بن يقظان لا يعدو كونه قصة رمـزية لغـرض ديني أو فلسفي[1]، أما إذا أخذنا المنهج بمفهومه الحديث الواسع سنجد في قصة حي بن يقظان، إلى جانب الفلسفة المتكاملة وهو ما أشار إليه الباحثون عن ابن طفيل الفيلسـوف سنجد منهجية تربوية محددة وواضحة المنطلقات، والوسائل والطرق والأساليب حيث تؤدي إلى الأهداف التي كان ينشدها، إنها التربية بعينها، والفكر التربوي الـذي نبحث عنه عنـد ابن طفيل الفيلسـوف والعالم في قصـة حي بن يقظان يتكَشَّف لنا ابن طفيل المربي.

بعد أن رأيناه قد قسم حياة المـرء «حي» إلى مراحـل، وأعطى لكـل مرحلة مـا يناسبها من النمو الجسدي، والعاطفي، العقلي والاجتماعي؛ نظر إلى شخصية الكائن البشري كوحدة متكـاملة لها أبعـادها: الجسـدي، والعاطفي، والعقلي والاجتماعي[2]، وكل من هـذه الأبعاد ينمـو ويتطور نتيجـة ما فـطر عليه ومـا تهيأ لـه، وكأنه كان يدرك أن لكل مرحلة حاجاتها ومقوماتها، أي لا بد أن تتوفر الظروف والشروط الموضوعية لتنمـو في الأتجاه السليم وليحقق كـل بُعدٍ منهـا مجالـه وحدوده القصوى التي فُطر عليها وخُلق من أجلها.

فما كان منه إلا أن يلجأ إلى تقسيم عمر الانسان إلى تلك المراحل التي سبق ذكرها، وقدَّم لكل مرحلة من الظروف والشروط التي تسنح لها بأن تحقق من الغايات ما يناسبها ويتلاءم مع طبيعتها واستعداداتها.

أما عن المنهجية والظروف التربوية والتعليمية التي وفرها «لحي» ليبلغ به الغـاية التي اختـارها لـه (الانعزال والانفـراد)، التصـوف. سـوف نجـدهـا منـاسبـة للمنطلق التربوي من حيث نظرته للإنسـان من ناحيـة، كما انهـا متناسبة مع

(١) هكذا نظر البحّاثة حتى الآن إلى قصة حي بن يقظان.
(٢) لم يتطرق ابن طفيل للتربية الاجتماعية بسبب نظرته السلبية للمجتمع وهذا ما يقربه من آراء جان جاك روسو التربوية.

الغايات القصوى التي اختارها له من نـاحية أخـرى. وجميعها: أي المنـطلق والمنهجية والغاية لا بد أن تتناسب بالتالي مع فلسفته الإشراقية، أو الصوفية، أو الطبيعية التي كشف عنها البحّاثة والدارسون.

ونتتقل الآن للكشف عن منهجيته التربوية في قصة حي بن يقـظان: أما الغايات التربوية فلا حاجة لنا للتحدث عنها، إن النهاية التي وضعها لتلميـذه حي بن يقظان لا شك أنها الغاية القصوى التي كان يريد الوصـول به إليهـا، وتتلخص بـاعتزال المجتمـع، والانصراف عن الجسـد، ليتسنى له المشـاهدة (الوصول) التي حقق بها سعادته، وغاية وجوده.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف استطاع ابن طفيل أن يبلغ بحي بن يقظان تلك الغاية التي وضعها له مسبقاً؟

أولاً ـ من حيث المنـطلق، أي النظرة لـلانسان: يُخلق الانسـان مـزوداً بـطاقات واستعـدادات فطريـة، متى توفـرت الظروف والشـروط المـوضـوعيـة (الحاجات الأساسية) لنموها ونمائها من الضروري أن تتجه نحو غرضها الطبيعي التي وُجدت (خُلِقَت) من أجله.

ــ **الجسد:** يحتاج إلى الغذاء، والكساء، لينمو ويأخـذ مداه النمـائي، ويؤدي الوظيفة التي وُجِدَ لأجلها فتنمو هذه الحاجات وتتأكد مع نمو الجسد.

ــ **العقل:** استعداد فطري من طبيعته النزوع للبحث عن المعرفة، والسمو الدائم لتحصيل ما لم يسبق تحصيله، فالماديات والمحسوسات هي المعيقات له عن تحقيق ماهيته.

ــ **العواطف والانفعالات:** تتكـون نتيجة الخبـرات والتجارب والعـلائق الناشئة بين الفرد (البيئة الداخلية) والمحيط الخارجي.

ــ **البعد النفسي:** الأمن، العاطفة (الحنان)، البقاء، وغيرها من الحاجات النفسية، كلها لم يسقطها ابن طفيل من حسابه في تربية حي بن يقظان.

ــ **البعـد الاجتماعي:** نتيجـة النظرة السلبيـة التي نظر بهـا إلى المجتمع، لـذا

نجده قد أسقطه في تربية «حي»، إذ لم يرَ فيه ضرورة حياتية أو فكرية، أو عاطفية، أو نفسية، بل العكس وجد به عاملاً سلبياً في تربية «حي» فعزله وأقصاه عنه.

هذه هي المنطلقات التربوية، والتي يطلق عليها المربون عادة الفلسفة التربوية حسب مفهومها ستتناول الطرق والأساليب، الحوافز والمحركات والظروف الموضوعية والشروط التي لا بد من توفرها ليبلغ ذلك الكائن كما نظر إليه ابن طفيل، تلك الغايات التي اختارها له. ونعود هنا لنذكر بأن لكل مرحلة ظروفها كما أن لها غاياتها، وهذا ما سبق ذكره في القسم السابق.

أ ـ الطريقة والأسلوب والوسيلة: لم يتسن لـ «حي» أن يدرك ما أدركه من حقائق في شتى العلوم، لو لم يتبع معه ابن طفيل اسلوباً ومنهجاً يناسبان الفكر وطبيعته من ناحية، وطبيعة موضوع تلك المعارف من ناحية أخرى.

أولاً ـ الانتقال من البسيط إلى المركب: في معرفة الكائنات والموجودات ابتداء بالبسيط وانتهاء بالمركب (من السهل إلى الصعب).

ثانياً ـ من الظاهر المحسوس (المرئي) إلى غير المرئي: في كشفه عن الروح التي تحرك الجسد.

ثالثاً ـ من المحسوس إلى المعقول (المجرد): في الفصل بين الهيولى والصورة، والتوصل إلى مبدأ العلِّية، الكثرة والوحدة، معنى الجسمية، ماهية النفس الحيواني، والنباتي.

رابعاً ـ من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام: الانتقال من الجزئيات إلى الكليات. ومن التجزئة إلى الوحدة والشمولية.

خامساً ـ الخبرة والتجربة: إن المنهج التجريبي(Experimental)والترقي بالخبرات وتطويرها؛ المنهج التجريبي العلمي بما للكلمة من معنى (التحليل، التركيب، الاستقراء، الاستنتاج) كان أسلوب وطريقة «حي» في الترقي في

المعـارف والوصـول إلى الحقائق التي كـان يسعى إليها[1]، بـالمقارنـة حيناً، والتجربة المباشرة حيناً آخر، والتحليل والتركيب أحياناً أخرى.

ب ـ الدوافع والحوافز: أما عن الدوافـع والمحركـات التي لا بد منهـا لتحصيل المعارف، لم يغب عن ابن طفيل أن السعي وراء المعرفة لا بد أن تحركه حوافز ومحركات تكون وراء كل سعي أو سلوك.

فما هي تلك الدوافع التي كانت تحرك «حي» في هذا الاتجاه أو ذاك، نحو هذا النوع من المعارف أو ذاك؟

أولاً ـ الحاجات الجسدية البيولوجيـة (حفظ البقاء) الحـاجة تـدفعه إلى التفكير[2]: لما كانت المرحلة الأولى من نمو حي بن يقظان حياة بيولوجية بحتة كما افترضها ابن طفيل، فما كان على «حي» إلا أن يسعى وراء هذه الحاجات، ليحفظ بقـاءه واستمراريتـه (المأكـل، حفظ الجسد، المـأوى ـ حمايـة النفس والدفاع عنها)، فكان هذا وراء تعلمه أنواع أصوات الحيوان ـ ليستعمل كل نوع في حينه وعند الحاجة إليه ـ استعماله لأدوات الصيد المختلفة، والنار ـ تدجين الحيوان. . . وغيرها من الحقائق والمعارف التي توصل إليها نتيجة الحاجـات الجسدية والحياتية الأساسية التي لا يمكن أن تستمر له الحياة بدونها.

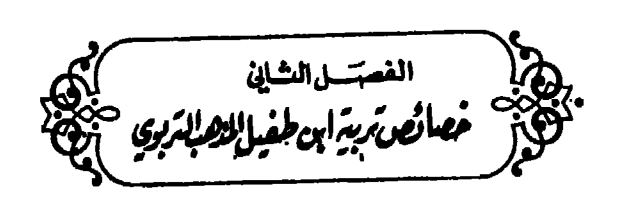
ثانياً ـ الفضول والمَيْل للكشف عمّا يحيط به (الميل للمعرفة والكشف عن الحقيقـة): إنها فـطرة في الإنسان؛ التعـرف على محيـطه والتعلم منـه، والتكيف معه، تقليد الحيوان في أصواته، وفي استعمال أعضـائه، وفي حفظ وستـر جسـده. في الكشف عن سبب مـوت الـظبيـة، والعـلاقـة بين الـروح والجسد. . . ومعظم القـوانين الطبيعيـة التي توصـل إليها، كـان وراءها هـذا الفضول وذلك الميل للمعرفة.

(١) انظر كيف توصـل إلى الكشف عن الروح (الموت للجسد) وأيضاً كشفه عن ماهية كل من المادة، والروح، والكثير من الحقائق التي بلغها كانت عن طريق المنهج التجريبي.
(٢) انظر النص، ص، ٩٠.

ثالثاً ـ العاطفة: نتيجة الكشف عن طبيعة ما يحيط به (نبـات، حيوان، جماد) تكونت لديه ميول سلبية نحو بعضها وميول إيجابية نحو البعض الآخر، فحزنه عند وفاة الظبية (سكون جسدها) دفعه إلى الكشف عن السبب الكامن وراء سكون جسدها. قلّد الطير في دفن ذلك الجسد لحفظه كي لا يصدر عنه ما يثير اشمئزازه. الكشف عن وظائف الأعضاء.. تدجين الحيوان، والحفاظ على استمرارية النبات (زرع البذور والعناية بها)..

رابعاً ـ التفكر والتأمل: التأمل بما يحيط به، وكيف يتحرك. وكيف تستمر الحياة من حوله، وحدة الكون، الكشف عن ماهية الروح؛ وبكلمة، إن مرحلة انتقاله من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزء إلى الكل، ومن الخاص إلى العام، كل هذه المعارف كان وراءها عمل الفكر والطبيعة التي فطر عليها، وما فيه من استعداد ومقـدرة على تجريـد الحقائق والسمـو بها نحـو المعقول من المعارف التي تناسب طبيعة الفكر وتُجانِسه..

خامساً ـ مصدر الخبرات والمعارف التي توصل إليها «حي»: كان محيط (بيئة) حي بن يقظان هو موضـوع معارفـه ومصدرهـا في آن. البيئة الـطبيعية بكـل ما تحمل هذه الكلمة من معنى (الجماد، النبات، الحيوان... الكون بأسـره). هذه كلها كانت مواضيع لبحثه توصلاً إلى كنهها، وبالتالي لم يلجأ إلى سواها في الكشف عن حقائقها وعللها. إذاً الطبيعة أو الأشياء ذاتهـا هي التي كانت مصدراً لمعارفه وإدراكاته. كما كانت موضوعاً لتلك المعارف.



من خلال ما سبق عرضه، يمكن تحديد المذهب التربوي أو المدرسة التربوية التي ينتمي إليها فيلسوفنا، وذلك من خلال الكشف عن خصائص تلك التربية وما تتميز به.

ابن طفيل والتربية الطبيعية

أولاً: تربية ابن طفيل تربية طبيعية: تـرك ابن طفيل تلميـذه «حي» في أحضان الطبيعة، وتركها وحيدة تعمل في تنشئته وتربيته. الطبيعة بمعناها الواسع ومجالاتها المختلفة. تعلّم «حي» من الحيوان، السعي وراء الرزق، وحفظ حياته وجسده، واتخاذه المأوى والملبس والمسكن والسلاح والأدوات، كما تعلم أنواع الأصوات ليستعين بها حسب مقتضى الحاجة، كما تعلم منها دفن أمه (الظبية) وردم التراب على جسدها، ومن الحيوان استوحى أهمية أطرافه (يديه ورجليه)، أيضاً من النبات والجماد، والكون بأسره. كلها كانت المدرسة التي لم يغادرها «حي» يوماً إلا عندما أراد أن يصلح شأن مجتمع الجزيرة المجاورة، ولم يكن ذلك المجتمع إلا ليزيده نفوراً منه وهروباً إلى الطبيعة.

والطبيعة كانت الكتاب، والمختبر (ميدان التجـارب)، والمعلم والمربي كما كانت الحافز والمحرك لتفكيره للكشف عن كنهها، وفي الوقت نفسه ميدان تفكيره منطلقاً وغاية. حيث وفّرَت له كل ما يحتاجه لنموه ونشأته في الاتجـاه

الذي أراده له ابن طفيل، ولم يحتج إلى شيء غيرها، تكملة لنموه، وإتماماً لتنشئته في شتى مجالات النمو والنماء لشخصيته.

ورب سائل، ألم يتدخل ابن طفيل في تربية «حي» وهل تركه للطبيعة وحدها؟ لا شك أن ابن طفيل كان قد وضع الغايات التربوية التي أراد لتلميذه أن يبلغها. فترقى به جسدياً وانفعالياً ووجدانياً في ذلك الاتجاه الذي أراده له: وقد تجلى هذا في الاهتمامات الفكرية التي تركها عنده: كالكشف عن ماهية الروح والجسد، وبالتالي إدراكه للقوانين العلمية وكشف عن الخصائص التي يتميز بها كل من الجماد والنبات والحيوان. ومن ثمة الترقي في الكشف عن قوانين العلّية والسببية، حتى توصل إلى واجب الوجود (المجرد من كل مادة وكل تصور). وبكلمة، إن تَرقي حي بن يقظان في الكشف عن حقائق الأشياء؛ ماهيتها وخصائصها، لا شك أن ابن طفيل قد اختار له هذا الاتجاه ليترقى به، موظفاً تلك القوانين والحقائق لأجل البلوغ بتلميذه إلى ما قد اختار له مسبقاً.

لا يعني هذا التدخل عيباً أو خللاً في تربية ابن طفيل الطبيعية لتلميذه حي، أو انها تقلل من قناعته بأن التنشئة الطبيعية للانسان قد يشوبها نقص أو قصور. نرى أن ابن طفيل كان لديه القناعة الكافية، والتصور المسبق وأصرٌ على أن الطبيعة كافية، وصالحة في تنشئة المرء وتربيته، التنشئة المناسبة لطبيعته وفطرته، كما أنها الميدان الأنسب لتحقيق غايات الإنسان القصوى التي وُجد لأجلها. فنجده يفر بحي من المجتمع ليعود به إلى الطبيعة حيث يحقق العزلة والوحدة، لينصرف إلى التعبد والمشاهدة التي بها سعادته في الدنيا وخلاصه في الآخرة. بعد أن يكون قد تخلص من جميع المعيقات المادية والجسدية.

هل نكتفي بهذا العرض السريع للخاصية الطبيعية لتربية ابن طفيل أم يستتبع ذلك توضيح للتربية الطبيعية، أو التربية حسب الطبيعة كمفهوم من ناحية، وتطور تاريخي من ناحية أخرى، لنحدد بالضبط موقع تربية فيلسوفنا في هذا المجال؟

أ ـ التربية الطبيعية أو التربية حسب الطبيعة دعوة رافقت المجتمعات

البشرية وتجلت بشكل فلسفات أو دعوات على لسان الفلاسفة عبر العصور، للعودة إلى الطبيعة باعتبارها خيِّرة ولا يصدر عنها إلا ما هو خيِّر ولخصه المربي(J.J.Rousseau)بقوله: كل شيء من يدي الله صالحاً وخيِّراً، وكل شيء يبقى في أيدي البشر يلحقه الفساد. وعند اليونان كانت الطبيعة شيئاً مقدساً، فكانوا رواد الدعوة للعودة إلى الطبيعة ومحاولة الانسجام معها، وما نظرية أفلاطون (التطابق والتقابل) ونظرية أرسطو (التماثل بين الكائن الأكبر (الكون) والكائن الأصغر (الانسان) والفلسفة الكلية، وأيضاً الأبقوريين إلا صرخات كان لها صداها على مر العصور للعودة إلى الطبيعة، كلما شعر الإنسان بعبء المجتمع وثقل قيوده على أفراده. إنها دعوات لإصلاح المجتمع ذاته عن طريق العودة إلى الطبيعة إذ ان لكل كائن طبيعته الخاصة به، وما الكون بأسره والطبيعة ذاتها إلا عبارة عن تعايش متجانس ومنسجم لذوات وأفراد هذا الكون كل حسب طبيعته التي فطره الخالق عليها.

ومن هنا كانت النظرة المقدسة لهذا الكون وعلى أن الآلهة متجلية في ذواته، كما هو حال تجليها فيه ككل، مما ترتب عليه تلك النظرة إلى الطبيعة باعتبارها خيِّرة كونها ميدان تجلي الآلهة.

هذا عن أصول ذلك المذهب الفلسفي وجذوره في عمق التاريخ، لينبثق عنه ما انبثق من مذاهب تربوية مطابقة له ومنسجمة معه.

ومن الطبيعي أن يأخذ مفهوم (التربية الطبيعية) منحى يختلف من عصر إلى عصر ومن بيئة إلى بيئة. فإذا كان هروب الإنسان من مجتمعه هو وراء هذه النظرة والدعوة لها كلما وجد صعوبة في التكيف معه أو تقبل ما يسود فيه. كان أصحاب الرؤية السليمة والنظر الثاقب (فلاسفة ومصلحون) ينبرون لإصلاح ذلك المجتمع بشكل أو بآخر بطريقة أو بأخرى، والتربية بلا شك كانت لا تزال الأداة الصالحة لهذا الغرض.

من هذا المنطلق يمكننا القول إن التربية الطبيعية هي مفهوماً واصطلاحاً مقابلة للتربية الاجتماعية، وبعبارة أخرى إنها دعوة إلى تربية تتجاوز المجتمع

وتتخطاه بعد أن تكون قد رفضت ما هو فيه من شرور وشوائب، تتنافى مع قداسة الإنسان وطبيعته الخيِّرة.

كان من الطبيعي أن يترتب على تلك الرؤية (الدعوة) اختلاف على معنى ومفهوم «الطبيعة» ودارت حول هذا الاصطلاح أسئلة وأسئلة. كانت الإجابات عليها تختلف وتتفاوت حيناً وتترادف وتتشابه أحياناً أخرى، إذ انبرى كل من الفلاسفة والمربين ليعطيها المفهوم الذي يناسب عصره ـ وبيئته ـ وظروفه الثقافية والاجتماعية بمعنى أنه من البديهي أن تأتي الإجابات متأثرة بعاملين: عامل ذاتي (البناء الفكري والثقافي والاجتماعي) وعامل موضوعي (الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسانية).

ومن هذه الأسئلة: هل الطبيعة هي تلك التجليات الخاصة بكل من المادة، أو الحياة، أو المجتمع، أو الفرد أو الفكر، أو. . . الخ، باعتبار أن لكل من هذه الظواهر تجلياتها وطبيعتها؟ وهل تكون الطبيعة هذه التجليات مجتمعة، أم تؤخذ كل على انفراد؟

ـ هل الغاية متضمنة في طبيعة هذه الذوات، أي هل العلة والغاية يكمنان في طبيعة هذه (الذوات) مجتمعة، والكل يعمل حسب طبيعته من أجل غاية كونية واحدة، أم لكل منها غايته المتضمنة في طبيعته والملازمة لعلته؟ وبالتالي ما هي العلاقة بين الطبيعة الكلية (الذوات مجتمعة) والطبيعة الجزئية (كل ذات) كل على حدة؟

ـ هل حركة الكون هذه (كل حسب طبيعته، وكل إلى غايته) ناتجة عن وعي وإرادة كاملين، أم يشوبها شيء من الغموض، والإبهام، أم إنها عشوائية وتلعب الصدفة وعوامل خارجة عن طبيعتها وإرادتها دورها فتسيرها إلى غايات ليست ملتزمة مع عللها، ولا مع طبيعتها؟.

وأسئلة كثيرة أخرى حول كلمة ومفهوم الطبيعة، كانت التربية والمربون هم أولى بطرحها لأنها إلى ميدانهم أقرب، وبمجالهم ألصق.

فجاءت الإجابات كما ذكرنا مختلفة، والنظرة غير موحدة، مما ترتب عليه

تنوع في التربية ذاتها كعملية مؤثرة وفاعلة، وفي تعريفها ووظيفتها، وفي منطلقاتها وغاياتها، وبالتالي بوسائلها ووسائطها (المنهجية) فكانت المذاهب والفلسفات التربوية، ومدارسها.

لعلَّ الطبيعة عند «روسو»[1] (١٧١٢ - ١٧٧٨ م) ذلك الكل (المادة والحياة، والوعي والفرد والمجتمع) الخيِّر في طبيعته وجوهره، وهو الأمر الذي لا يمكن إنكاره، وبسبب ما يكتنفه من غموض وإبهام يصعب تبنيه والركون إليه وعدم التدخل فيه، فجاءت التربية عنده كمفهوم: هي كل ما ينقصنا عند الولادة، ونكون بحاجة إليه ونحن راشدون. وكانت عوامل (مصادر) التربية عنده: الطبيعة، والبشر (المجتمع) والأشياء ذاتها.

يقابل هذا المفهوم للطبيعة عند شوبنهور[2] Schopenhauer (١٧٨٨ - ١٨٦٠) مفهوم آخر الذي أنكر الجانب الخلقي (الخيِّر) للغاية واعتبره لا يعدو ضرباً من الوهم والغموض، أوجده الإنسان إمعاناً في التضليل والخداع.

ومن الطبيعي أن نجد فريق المربين الداعين إلى التربية الطبيعية أو التربية حسب الطبيعة أن تسمع دعواتهم وتقام نظرياتهم، في الوقت الذي يفتقد الانسان دوره، وأثره، ويشعر أنه خارج دائرة الإسهام في سير الأحداث والظواهر ومثقل بالحياة الجَمَاعية وتعقيداتها وكلفتها وما يسودها من وهم وخداع فترتفع تلك الأصوات لتشق طريقها في نفوس البشر وعقولهم فتأتي دعوات غائبة روحانية، مثالية.

وهكذا كان شأن التربية والمربين سواء في عصر النهضة أو قبله، أمثال روسو وايراسموس (Erasmos) ورابليه (١٤٩٤ - ١٥٥٣) (Rabelais) ومونتني (Montaigne) (١٥٣٣ - ١٥٩٢)، وغيرهم سواء في القرون الوسطى أو في عصر

---

(١) يُعتبر رائد التربية الحديثة.

(٢) فيلسوف الماني، وصاحب مذهب التشاؤم، حاول التوفيق بين عالم الإرادة، وعالم العقل.

النهضة. لم تكن نظرياتهم في التربية إلا تعبيراً عن زفض ما هو سائد في مجتمعاتهم من مفاهيم وقيم ومعايير وتوجهات... الخ. فجاءت أقوالهم في الطبيعة الخيرة والإنسان الخير[1]. وكان ما كان من دراسة لطبيعة الإنسان، ولمراحل نموه، وطبيعة هذا النمو ومستلزماته للتعامل معه على ضوئها ومن خلالها[2].

وفي عودة على بدء إلى موضوع بحثنا «ابن طفيل والتربية الطبيعية»، نجد أن فيلسوفنا لم يكن خارج هذا التوجه بل كان من رواده الأوائل الذين دعوا إليه، لنفس الأسباب التي حَدَت بغيره من مُربي هذا التيار للتوجه إليه وتبنيه، وإن كان سلبياً خالصاً إزاء المجتمع. وجاءت تربية سلبية أكثر مما هي عند روسو الذي قال: (ليس قوام التربية الأولى.. أن نعلّم الفضيلة والحق، وإنما قوامها أن نجنب القلب الإثم ونعصم الفكر من الخطأ. وإذا استطعت أن تقود تلميذك السليم القوي... دون أن يعرف التفريق بين يمناه ويسراه جعلت عيني بصيرته تتفتحان على العقل وحقائقه). حي بن يقظان أيضاً لم يتلق شيئاً من الخارج، وما توصل إليه من كشف وعلوم كان تلقائياً وذاتياً، نتيجة النزوع الذاتي نحو الغاية المتلازمة للعلة.

وإذا أخذنا مفهوماً آخر حديثاً للتربية الطبيعية والذي يقوم على تبني الغايات التربوية المنقوشة (المكتوبة) في طبيعة الكائن؛ رافضة كل ما في المجتمع من ضروب الاهتمامات المادية والحياتية، ومن أصناف الغش والوهم والرياء... معتبرة أن هذه ليست الغاية القصوى للإنسان، نجد ابن طفيل قد ذهب بتلميذه حي إلى أبعد من هذا بكثير، بإبعاده عن المجتمع ويعزله عنه لتتحقق له السعادة القصوى، والهدف الأسمى لوجوده وهو الكشف عن واجب الوجود الذي هو العلة والغاية.

---

(١) رواد التربية الحديثة كانوا ثورة على ما هو سائد في المجتمع من مفاهيم وقيم لم تعد تصلح لعصورهم ولمجتمعاتهم.

(٢) لا بد هنا من التذكير في مواقف بعض المربين العرب المسلمين أمثال، الغزالي، ابن خلدون، زين الدين بن أحمد ودعواتهم التربوية الإصلاحية.

وفي مفهوم آخر للتربية الطبيعية: حيث يقتصر هذا المفهوم على أحد جوانب التربية وهو تقديم الأشياء والمناسبات والظروف والخبرات والدروس والتجارب للناشيء.. ليتعلم منها مباشرة؛ أي المبدأ القائل: (التعلم عن طريق الأشياء ذاتها) بمعنى أن تكون الوسيلة هي الغاية بذاتها. فابن طفيل لم يعلم «حي» المبادىء والقوانين الطبيعية، أو وظائف الأعضاء، أو قدم له الحقائق العلمية.. إلخ. بل جعله يتعلمها ويكتشفها ويتحقق منها بنفسه بالتجربة حيناً، والديالكتيك حيناً آخر، وبالمقارنة وبمبادىء المنطق أحياناً أخرى، ولم يدع وسيلة تربوية أو تعليمية إلا ودمجها مع كل ما يتناسب من طبيعة الأمور والمواضيع التي هو بصدد البحث والتنقيب عنها. (المادة، الروح، الماهية، الكون، العلة..).

حتى أنه في تعليمه اللغة، التي لا بد له منها من الآخرين باعتبارها اداة اجتماعية للتفاهم، نجد آسال (يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق.. مقترناً بالاشارة)[1].

وعلى ضوء تفسير آخر للتربية الطبيعية حيث تقوم على قوانين النمو للكائن البشري، ومراحل نموه وإن لكل مرحلة طبيعتها وخصائصها كما أن لها مستلزماتها، وإن التربية الطبيعية السليمة هي التي تراعي هذا النمو بجميع أبعاده (الجسدي، والنفسي، والعقلي، والاجتماعي)، نجد ابن طفيل للوصول بحي بن يقظان إلى الغاية التي تلازم علة وجوده، قد قسم حياة «حي» ونموه إلى مراحل[2] وتعامل مع كل مرحلة بما يتناسب مع طبيعتها وقدَّم لها ما يناسبها من خبرات ودوافع ومحركات تمهد للانتقال إلى مرحلة أخرى تليها.

بقي مفهوم آخر عند البعض للتربية الطبيعية الذي يعتبر أن العلوم الوضعية بشتى أنواعها ومجالاتها: (الطبيعية منها والإنسانية، النفسية والبيولوجية...) ليست غايات بذاتها وإنما هي وسائل ووسائط من أجل النمو المتفتح للنموذج

---

(١) النص، ص، ١٥٧.

(٢) انظر التحليل فصل، ابن طفيل مربي حي بن يقظان.

الإنساني، فلا ضير على هذا الكائن من تعلمها واكتسابها باعتبارها الأدوات التي يهتدي بها إلى حقائق أسمى وهي الأدوات التي ترتقي بالإنسان من الطبيعة الغريزية (عند الحيوان) إلى الطبيعة العاقلة (عند الإنسان)[1].

ولكي يترقى ابن طفيل مع حي بن يقظان في الكشف عن الحقائق التي كانت تشده دوماً إلى التسامي والارتقاء، نجده مثلاً يستعين بخصائص المادة وماهيتها للكشف عن خصائص الروح وماهيتها، ومن تعدد الآحاد والذوات للوصول إلى الوحدة والكل، ومن علم التشريح ووظائف الأعضاء للكشف عن الروح وماهيتها، وبالعلوم الطبيعية للانتقال إلى ما وراء الطبيعة. وهكذا تؤدي عنده العلوم الوضعية وظيفتها للإنسان كونه إنساناً، فيحقق بها العقل البشري ماهيته ويدرك ذاته. انها بلا شك تلك الوظيفة كما أرادها لها أصحاب المفهوم الوضعي للعلوم.

ابن طفيل صاحب مذهب تربوي أصيل

لعل ابن طفيل الفيلسوف، بهذه المفاهيم مجتمعة قد نظر إلى الطبيعة وتعامل معها ليصيغ فلسفته الإشراقية، لا ليؤكد إيمانه واعتقاده بالاسلام وبتعاليمه فحسب إنها دعوة إلى تعقل الأشياء، للوقوف على كنه طبيعتها، ومن ثمة للتعامل مع تلك الطبيعة بما يتناسب معها وليس العكس، أي بما يغاير تلك الطبيعة فيظلّ ويُظِلّ.

من هنا نجده يستقل وينفرد بآراء عن الفلاسفة المسلمين الذين اتُّهم بتأثره بهم كأبن باجة الذي لم يتعد عنده مرتبة العلم النظري والبحث الفكري، وهذه المرحلة ليست هي غاية النفس والعقل البشريين. وهو أمر طبيعي (لمن شغلته الدنيا -حتى اخترمته المنيَّة قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته)[2].

---

(١) من هنا كان إلحاق التربية عند البعض أما بعلم الحياة (ديمور وجونكهير) أو لعلم الاجتماع (دوركهايم) أو لعلم النفس (كلاباريد) أو لجميع هذه العلوم مجتمعة مثل (سبنسر وديوي) مع اختلافهم في الأخذ بمفهوم واحد للطبيعة.

(٢) النص، ص، ٧٤.

وأما الفارابي الذي، في نظره، لم يعالج المشكلة بل زادها تعقيداً، بما أثاره من شكوك وما تركه من انطباع اليأس لدى البشر: (فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلّة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر)(١).

أما موقفه من ابن سينا: الذي حاول أن يتوصل إلى الحقيقة عن طريق يغاير طريق أرسطو في كتاب «الشفاء»، وأن كل ما كتبه هذا الفيلسوف لم يبلغ في نظر ابن طفيل درجة الكمال: (وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب ارسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء).(٢).

أيضاً الغزالي رافضُ العقل وصاحبُ المذهب الصوفي لم يبلغ في نظر ابن طفيل المبلغ الذي كان يسعى إليه، فهو في إنكاره للعقل ودوره، قد أضاع حلقة من سلسلة الترقي البشري الذي به طريق الخلاص والصواب وبهذا يكون كل من سبق ذكرهم قد بلغ جزءاً أو مرحلة معينة من «الوصول» وأي منهم في نظره لم يحقق الوصول الكامل الذي هو بلغه.

وهكذا نجد ابن طفيل قد شق طريقه بنفسه، واختار نهجاً فلسفياً وفكرياً متميّزاً عن سابقيه ولاحقيه بالرغم من السعي وراء غرض واحد (الكشف عن الحقيقة) وهو ضالة جميع الفلاسفة (ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم إلا بتتبع كلامه (الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا... حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة...(٣).

في إطار هذه الفلسفة الأصيلة والمتميّزة صاغ ابن طفيل مذهباً تربوياً ينتمي

(١) النص، ص، ٧٥.
(٢) النص، ص، ٧٦.
(٣) النص، ص، ٧٨ ـ ٧٩.

إلى فلسفة محددة المنطلق والغاية مختاراً لها المنهجية المناسبة لموضوعها ولأغراضها في آن.

وهكذا لا تكون التربية ـ شأنها دوماً ـ إلا لتزيد الفكر وضوحاً وتحديداً بانتقالها من النظر إلى العيان، ومن مجال الفكر إلى التطبيق ـ فجاءت قصة حي بن يقظان الفلسفية المنطلق والغرض، التربوية النهج، لتلقي الضوء على فكر هذا الفيلسوف فتحدد منحاه الفلسفي الواقعي وانتماءه الديني والصوفي. فكان العقل بحكم طبيعته كما أن الأشياء ذاتها بماهيتها، الأداة والوسيلة التي اختارها لينتقل بحي بن يقظان من العالم المحسوس إلى المعقول، ومن ثمة إلى عالم المشاهدة والإشراق. وإن كان قد تخلى عن العقل في مرحلة متأخرة (المشاهدة)، هذا العقل ذاته، كان في مرحلة ما الجسر الذي عبر عليه وبه استعان لينتقل إلى مرحلة تليها.

وإذا كان ابن طفيل كفيلسوف مسلم لم يأتِ بجديد على صعيد الفلسفة، كما يدعي المستشرقون وبعض البحاثة الذين جانبوا الحق ليطمسوا معالم الفكر الإسلامي وخصائصه بالفكر اليوناني حيناً وبالفكر الهيلنستي حيناً آخر، وبالفكر الهندي أو الفارسي أحياناً أخرى. إلى هؤلاء، نذكِّر، بأن الفكر الإنساني ـ والفكر اليوناني منه ـ ليس ذلك النبع والمعين الذي ينهل منه الإنسان على مختلف العصور والأزمان. إنما هو قوة (استعداد) تميَّز بها الكائن البشري، وبه تتحقق ماهيته كإنسان، وبه يتكيف مع البيئة، كما يتمثل الثقافة والحضارة الإنسانية كما وصلتا له في المكان والزمان ليسهم في تقدمهما وتطورهما وهكذا.

ولسنا هنا في موقع مناقشة هذا الموضوع، فقد كفانا الباحثون في الفلسفة الإسلامية وغير الإسلامية هذا الموضوع واجتهدوا في إظهار الصواب من الخطأ، والغث من السمين، والمنتحل منها من الأصيل.

وإنما الذي يهمنا تلك الأصالة التي تجلت في مجال التربية لهذا الفيلسوف. لقد سبق رواد الدعوة للعودة إلى الطبيعة والطبيعة بكامل معانيها، وببيئتيها الداخلية (الإنسان) والخارجية، ليعود الانسجام والتوافق إلى العالمين

الأكبر والأصغر ويحقق كل منهما الغاية التي وجد من أجلها، وترك المجتمع وما فيه من تعقيد وتكيف ورياء، فالطبيعة تنضح بالخير ولا يصدر عنها إلا كل خير، وهي القادرة والمهيأة لأن تصل بالإنسان إلى غاياته القصوى، بينما المجتمع لا يصدر عنه إلا ما يعيق ذلك الوصول.

وجدنا الطبيعة قد حققت «لحيّ» ما عجز المجتمع عن تحقيقه له، كما وفرت له من الظروف المناسبة للنمو الطبيعي - بجميع مستوياته وأبعاده - والترقي المعرفي والوظيفي، ما حقق له إنسانيته وبلغ المبلغ الذي لا يمكن أن يبلغه إلا في أحضانها.

إنه المذهب الطبيعي في التربية بأوسع معانيه وأبعد مراميه، الذي دعا إليه فلاسفة ورواد التربية في الغرب منذ مطلع عصر النهضة ولا يزال. واعتبره مؤرخو التربية ثورة حقيقية في التربية، وقد خفيَ على هؤلاء أن هذا المذهب التربوي كان له في الفكر الإسلامي موقع، وعند مفكري الإسلام إليه دعوة.

فهذا ابن طفيل الفيلسوف المسلم قد وجد في العودة إلى الطبيعة واعتزال المجتمع والهروب منه طريقاً لخلاص الفرد والمجتمع على السواء. إنها دعوة صريحة لما دعا إليه جهابذة اليونان من قبله، ورواد النهضة من بعده. ولعل الأسباب نفسها: الهروب من المجتمع وعدم الركون إليه.

والأغراض ذاتها : تحقيق الإنسان ذاته، والفكر ماهيته، هي التي دعت فلاسفة اليونان سابقاً وابن طفيل وفلاسفة الغرب لاحقاً للعودة إلى الطبيعة حيث تتحقق غايات الإنسان القصوى.



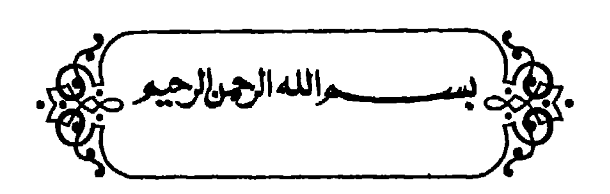
الكتاب الثاني

النصوص

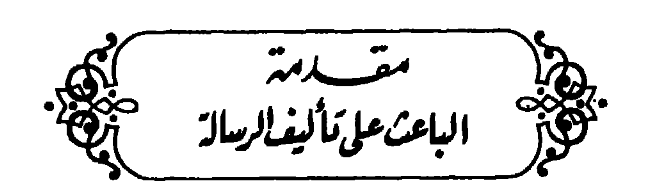


حي بن يقظان
قصة تربوية[1] فلسفية

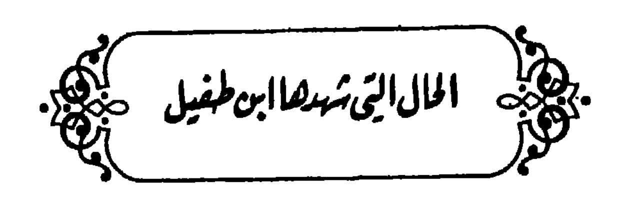
(١) نعتبر أنفسنا أول من رأى في «حي بن يقظان» قصة تربوية، بالإضافة إلى غرضها الفلسفي.



الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكم، الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم، ﴿الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم﴾. و﴿كان فضل الله عليك عظيماً﴾. أحمده على فواضل النعماء، وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، صاحب الخلق الطاهر، والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر؛ صلوات الله عليه وسلامه، وعلى آله وأصحابه أولي الهمم العظائم، وذوي المناقب والمعالم، وعلى جميع الصحابة والتابعين، إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً.



سألت أيها الأخ الكريم، الصفي الحميم ـ منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرارالحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فاعلم: أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.



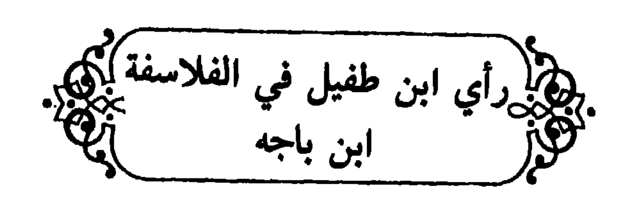
الحال التي شهدها ابن طفيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة؛ بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان. لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحبور، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل؛ حتى أن بعضهم قال في هذه الحال: «سبحاني ما أعظم شأني!» وقال غيره: «أنا الحق!» وقال غيره: «ليس في الثوب إلا الله!».

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي، رحمة الله عليه، فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدبته المعارف، وحذقته العلوم.



رأي ابن طفيل في الفلاسفة
ابن باجه

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال، فإنه يقول: «إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة، وحصل متصوره، بفهم ذلك المعنى، في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم، مع اعتقادات أخر ليست هيولانية، وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده».

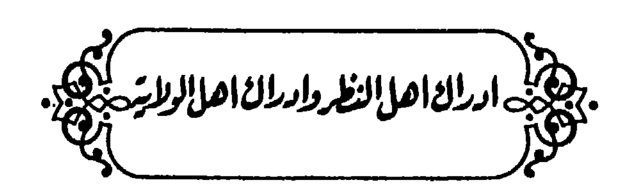
وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر يُنتهى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطّها.

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً، فهي غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز، إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها، هي من جملة الأحوال التي نبّه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنّت له خلسات، من اطلاع نور الحق، لذيذة، كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير

الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جانب القدس، فيذكر من أمره أمراً، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة: فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة... إلى ما وصفه من تدريج المراتب، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق. «وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وهو بعد متردد. ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة، وهناك يحق الوصول».

فهذه الأحوال التي وصفها رضي الله عنه، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال من خلق مكفوف البصر، إلا إنه جيد الفطرة، قوي الحدس ثابت الحفظ، مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الأخر، حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة. وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها، وبعض حدود تدل عليها. ثم أنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده، ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدّق الرسوم عنده، التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر، وهما: زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة العظيمة. فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، ويهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين

وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية. وقد يوجد في النادر من كان أبداً ثاقب البصيرة، مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر.



ولست أعني ـ أكرمك الله بولايته ـ بإدراك أهل النظر هاهنا، ما يدركونه من عالم الطبيعة، وبإدراك أهل الولاية، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، فإن هـذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما، ولا يلتبس أحدهما بالآخر. بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، مثل ما أدركه أبو بكر. ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً، وحينئذٍ يقع النظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها، مع زيادة وضوح، وعظيم التذاذ، وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك، بقول مفسر مبين. وينبغي أن يقال له ها هنا: «لا تستحل طعم شيء لم تذق، ولا تتخط رقاب الصديقين!» ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك، ولا وفى بهذه العدة، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى «وهران» أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته، وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه.

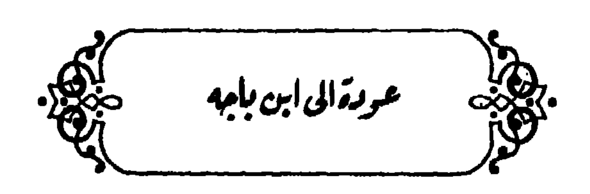
وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤال بعض خروج، بحسب ما دعت الضرورة إليه، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين:

١ ـ إما أن نسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية: فهذا مما لا يمكن اثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب، استحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر

النظري، لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل، وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف، محيطة غير محاط بها.

٢ ـ والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا ـ أكرمك الله بولايته ـ شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه. ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال، فكان فيهم من قال:

برح بي أن علوم الورى   اثنان ما إن فيهما من مزيد
«حقيقة» يعجز تحصيلها   و«باطل» تحصيله ما يفيد

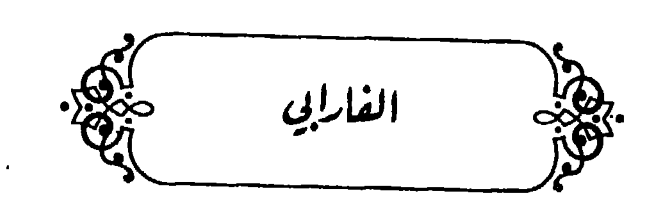


عودة الى ابن باجه

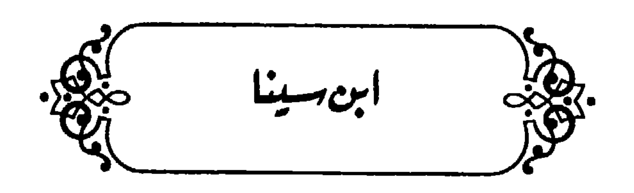
ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية، من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف فإنما هي غير كاملة ومجزوءة من أواخرها، ككتابه «في النفس» و«تدبير المتوحد» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود بُرهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً الا بعد عسر واستكراه شديد. وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن، لم نلق شيخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نر له تاليفاً.

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.



وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر، فأكثرهـا في المنطق. وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكـوك: فقد أثبت في كتـاب «الملة الفاضلة» بقـاء النفوس الشريرة بعدالموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح في «السياسة المدنية» بـأنها منحلة وصـائرة إلى العـدم، وأنه لا بقـاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح «كتاب الأخـلاق» شيئاً من أمـر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز». فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر. هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.



ابن سينا

وأما كتب «أرسطو طاليس» فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها، وسلك طريق فلسفته في «كتاب الشفاء»، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية». ومن عني بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة أرسطو طاليس، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يوصل إلى الكمال حسبما نبّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء».



الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في آخر، ويكفر في أشياء ثم ينتحلها، ثم أنه من جملة ما كفّر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب «الميزان»: «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع». ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال، والمفصح بالأحوال»: «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث»وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل». حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

١ - رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.

٢ - ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد.

٣ - ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك: «ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والحيرة» ثم تمثل بهذا البيت:

«خُذْ ما تَرَاهُ وَدَعْ شيئاً سَمِعْتَ بِهِ في طَلعةِ الشمس مَا يُغْنيكَ عَنْ زُحَلِ»

فهذه صفة تعليمه، وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها

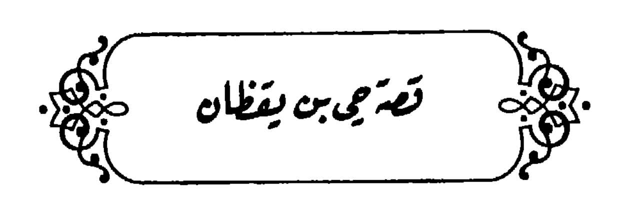
ببصيرة نفسه أولاً، ثم سمعها منه ثانياً، أو من كان معداً لفهمها، فائق الفطرة، يكتفي بأيسر إشارة. وقد ذكر في «كتاب الجواهر» أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق. ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها، وليس الأمر كذلك، وتلك الكتب هي كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفخ والتسوية» و«مسائل مجموعة» وسواها. وهذه الكتب، وإن كانت فيها إشارات، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة. وقد يوجد في كتاب «المقصد الأسنى» ما هو أغمض مما في تلك، وقد صرح هو بأن كتاب «المقصد الأسنى» ليس مضنوناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها. وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر «كتاب المشكاة» أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص منها، وهو قوله ـ بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين ـ إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة. فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً!.

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا.

ولم يتخلص لنا، نحن، الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم الا بتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا، وتعيّن علينا أن تكون ـ أيها السائل ـ أول من أتحفناه بما عندنا، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك ـ وزكاء صفائك. غير أننا إن ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك، من قبل أن نحكم مباديها معك، ولم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل! هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة، لا بمعنى انا نستحق أن يقبل قولنا.

ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها، إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات، وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أو حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه: فتشاهد من ذلك ما شهدناه وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه.

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير، وفراغ من الشواغل واقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب، فستحمد عند الصباح مسراك، وتنال بركة مسعاك، وتكون قد ارضيت ربك وأرضاك، وأنالك حيث تريده من أملك، وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق، وآمنها من الغوائل والآفات، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق، فأنا واصف لك قصة «حي بن يقظان» و«وآسال وسلامان» اللذين سماهم الشيخ أبو علي. ففي قصصهم ﴿عبرة لأولي الألباب﴾ و﴿ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾.



ذكر سلفنا الصالح ـرضي الله عنهم ـ أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الأستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء، وهي التي ذكر المسعودي إنها جوار الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواءً، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً، وإن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الأستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية، فلقولهم: إن الإقليم الرابع أعـدل بقاع الأرض وجه، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الإستواء شديد الحرارة، كالذي يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه. وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة، وتبين فيها أيضـاً أن الشمس بذاتهـا غير حـارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية، وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول، هي الأجسام الثقيلة غير الشفافة، ويليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة، ولم يذكره من تقدمه. فإذا صحت هذه المقدمات، فـاللازم عنهـا أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخرى تماسها، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها. وأحوالها، في التسخين والتبريد،

ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين. ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء، وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر، أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً؟ فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً، حتى أن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة، أشعل ما حاذاها. وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية، أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم نصفها، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه، لأنه أبعد المواضع من الظلمة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله، كان شديد البرودة جداً، وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة، وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الإستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام: عند حلولها برأس الحمل، وعند حلولها برأس الميزان. وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم، وستة أشهر شمالاً منهم: فليس عندهم حر مفرط، ولا برد مفرط. وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله، وإنما نبهناك عليه، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب: فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن «حي بن يقظان» من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصّه عليك، فقال:

إنه كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف، كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت ذات

جمال وحسن باهر فعضلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً.

وكان له قريب يسمى «يقظان» فتزوجها سراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم، ثم انها حملت منه ووضعت طفلاً. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها، وضعته في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع، وخرجت به في الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صبابة به، وخوفاً عليه، ثم أنها ودعته وقالت:

«اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً، ورزقته في ظلمات الأحشاء، وتكفلت به حتى تم واستوى. وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد. فكن له، ولا تسلمه، ياأرحم الراحمين!».

ثم قذفت به في اليم. فصادف ذلك جري الماء بقوة المد، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها. وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة، مستورة الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس تزاور عنها إذا طلعت، وتميل إذا غربت ثم أخذ الماء في الجزر وبقي التابوت في ذلك الموضع، وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الأجمة. فكان المد لا ينتهي إليها وكانت مسامير التابوت قد فلقت، والواحة قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة. فلما اشتد الجوع بذلك الطفل، بكى واستغاث وعالج الحركة، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها، فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به، والقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً. وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى.

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد. ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا أن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الانسان: فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها: وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً، منقسمة بقسمين، بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك «الروح» الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم[1]. فمن الأجسام ما لا يستضيء به، وهو الهواء الشفاف جداً، ومنها ما يستضيء به بعض استضاءة، وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف في قبول الضياء، وتختلف بحسب ذلك ألوانها، ومنها ما يستضيء به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها. فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص، حدث فيها النار لافراط الضياء. وكذلك الروح، الذي هو من أمر الله تعالى، فيّاض أبداً على جميع الموجودات، فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهي الجمادات التي لا حياة لها، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً، وهي أنواع الحيوان، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة في المثال المتقدم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس، ومثالها. وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله ﷺ:

---

(١) الأصل: العلم.

«إن الله خلق آدم على صورته». فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها، وتبقى هي وحدها، وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها، المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

قالوا: فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها، فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة، ومسالك نافذة، وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارات الأولى؛ إلا أنه ألطف منه.

وسكن في هذه البطون الثلاثة منقسمة من واحد، طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى.

وتكون أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية، نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة، وتوكلت بحفظها والقيام عليها؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة، أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة[1] على الترتيب الذي ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض: فالأولى منها حاجتها إلى الأخريين، حاجة استخدام وتسخير. والأخريان حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس، والمدبَّر إلى المدبِّر؛ وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس. وأحدهما، وهو الثاني، أتم رئاسة من الثالث. فالأول منهما لما تعلق به الروح، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله، وتكون لحماً صلباً، وصار عليه غلاف صفيق يحفظه

---

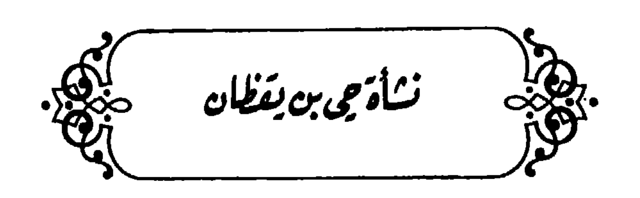
(١) في الأصل: المتحمرة.

وسمي العضو كله «قلباً» واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمده ويغذيه، ويخلف ما تحلل منه على الدوام، وإلا لم يطل بقاؤه، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه، وبما يخالفه فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى، وكان المتكفل بالحس هو «الدماغ»؛ والمتكفل بالغذاء هو «الكبد» واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدهما بحرارته، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه. فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق: بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة، فكانت الشرايين والعروق.

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقه الجنين في الرحم، لم يغادروا من ذلك شيئاً، إلى أن كمل خلقه، وتمت أعضاؤه، وحصل في حد خروج الجنين من البطن، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية، بشبه المخاض، وتصدع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه، فلبته «ظبية» فُقِد طلاها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية؛ فقالوا جميعاً:

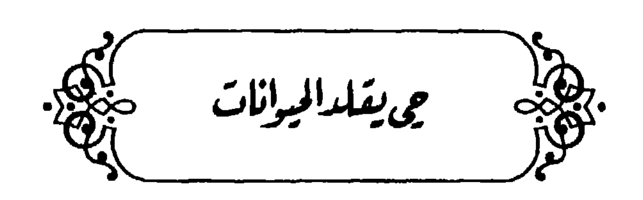


إن الظبية التي تكفلت بهِ وافقت خصباً ومرعى أثيثاً، فكثر لحمها ودرّ لبنها، حتى قامت[1] بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي. وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه.

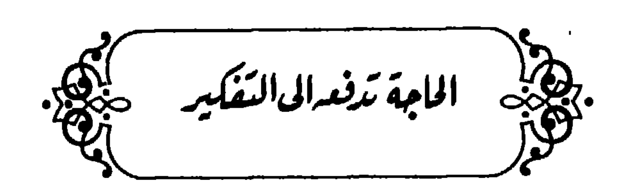
ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان، وتدرج في المشي وأثغر فكان يتبع تلك الظبية، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمرا فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضجة، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمىء إلى الماء أوردته ومتى ضحا ظللته، ومتى خصر أدفأته. وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول، وجللته بنفسها وبريش كان هناك؛ مما ملىء به التابوت أولاً في وقت وضع الطفل. وكان في غدوهما ورواحهما قد ألفهما ربرب يسرح ويبيت معهما حيث مبيتهما.

---

(١) في الأصل: قام.



فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال: يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما؛ وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده، وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع: إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها؛ ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته؛ حدث له نزوع إلى بعضها، وكراهية لبعض.



الحاجة تدفع إلى التفكير

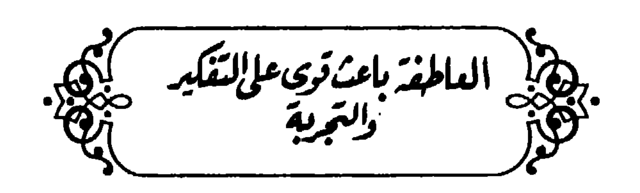
وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش وكان يرى ما لها من العدو وقوة البطش، وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها، مثل القرون والأنياب والحوافر والصياصي والمخالب ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السلاح، وضعف العدو، وقلة البطش، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات، وتستبد بها دونه، وتغلبه عليها؛ فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها.

وكان يرى أترابه من أولاد الظباء، قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو. ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله. فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه. وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيهاً فيهم. وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان، فيراها مستورة: أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب، وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه. فكان ذلك يكربه ويسوءه فلما طال همه في ذلك كله، وهو قد قارب سبعة أعوام، ويئس من أن يكمل له ما قد أضر به نقصه! اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدّامه، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه، علق به تلك الأوراق فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط. فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة، وربما كان ذلك أطول لبقائه! إلا أنه على كل حال قصير المدة، واتخذ من أغصان الشجر عصياً وسوّى أطرافها وعدل متنها. وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له، فيحمل

على الضعيف منها يقاوم القوي منها، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة، ورأى أن لِيَدِه فضلاً كثيراً على أيديها: إذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته، ما استغنى به عما أراد من الذَّنَبِ والسلاح الطبيعي.

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها. فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذَنَب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل، إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً فهدي إلى نيل أمله منه، واغتنم الفرصة فيه، إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه، وقطع جناحيه وذَنَبه صحاحاً كما هي، وفتح ريشها وسواها، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين: ربط أحدهما على ظهره، والأخرى على سرته وما تحتها، وعلق الذنَب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه.

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته: فإنها لم تفارقه ولا فارقها، إلى أن أسنّت وضعفت، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة، ويجني لها الثمرات الحلوة، ويطعمها.



العاطفة باعث قوي على التفكير والتجربة

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى، إلى أن أدركها الموت، فسكنت حركاتها بالجملة، وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها الصبي على تلك الحال، جزع جزعاً شديداً، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعها، ويصيح بأشد ما يقدر عليه. فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييراً فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة. فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها، فترجع إلى ما كانت عليه فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك: لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه. فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها، فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال.

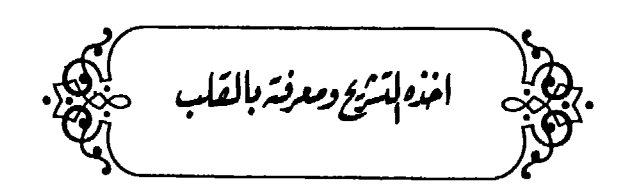
فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة ـ وكان يرى من ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها، عضو دون عضو ـ وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها، إنما هي في عضو غائب عن العيان، مستكن في باطن الجسد، وأن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة. فلما نزلت به الآفة عمّت المضرة، وشملت العطلة، وطمع لو أنه عثر على ذلك

العضو وأزال عنه ما نزل به، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف، والصدر والبطن. فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة. إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط. وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته، شعر بمثل هذا العضو في صدره، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن، والأنف والعين، ويقدر مفارقتها، فيتأتى له أنه كان يستغني عنها، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين. وكذلك كان عند محاربته للوحوش أكثر ما كان يتقي من صياصيهم على صدره، لشعوره بالشيء الذي فيه.

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها؛ أجمع على البحث عليه والتنقير عنه، لعله يظفر به، ويرى آفته فيزيلها ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها.

ثم إنه تفكر: هل رأى من الوحوش وسواها، من صار في مثل تلك الحال، ثم عاد إلى مثل حالهِ الأول؟ فلم يجد شيئاً، فحصل له من ذلك؛ اليأس من رجوعها إلى حالها الأولى إن هو تركها؛ وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه.



فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة، أشباه السكاكين، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً، فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه فحاول شقه؛ فصعب عليه، لعدم الآلات، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب؛ فاستحدها ثانية واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه؛ فما زال يقلّبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد. فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن، كما هو في الوسط في طوله. فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى «القلب» وهو مجلل بغشاء في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها؛ فقال في نفسه: «إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط، ولا محالة أنه مطلوبي؛ لا سيما مع ما أرى من حسن الوضع، وجمال الشكل، وقلة التشتت، وقوة اللحم، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أرَ مثله لشيء من الأعضاء.

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر؛ فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع؛ ووجد الرئة كمثل ما وجده من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو

هو مطلوبه؛ فحاول هتك حجابه، وشق شغافه؛ فبكد واستكراه ما قـدر على ذلك، بعد استفراغ مجهوده.

وجرَّد القلب فرآه مصمتاً من كل جهة، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة؟ فلم يرَ فيه شيئاً! فشد عليه يده، فتبين له أن فيه تجـويفاً، فقـال: «لعل مـطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو، وأنا حتى الآن لم أصل إليه» فشق عليه، فألفى فيه تجويفين اثنين: أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه. فقال: «لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين» ثم قال: «أما هذا البيت الأيمن، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد. ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال إذ كان قد شاهد أن الدمـاء متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت، ولم يكن هذا إلا دماً كسائر الدماء، وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر، وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هـذا الموضـع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عين، وإليه كان انبعاثي من أول. وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسال مني كثير منه فما ضرني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أفعالي، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه، وما أرى ذلك لباطل، فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً؟ ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه! فارتحل عنه وأخلاه. «وعند ذلك، طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ: ففقد الإدراك وعدم الحراك».

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهـو بحاله، تحقق أنه أحرى أن لا يعود بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث. فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان

خرج كارهاً؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد، حتى فارقه إن كان خرج مختاراً؟

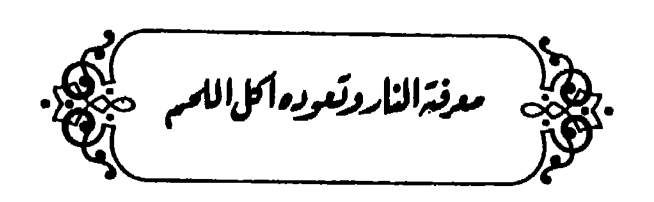
وتشتت فكره في ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل؛ وأن هذا الجسد بجملته، إنما هو كالآلة وبمنزلة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبق له شوق إلا إليه.

وفي خلال ذلك أصل[1] ذلك الجسد؛ وقامت منه روائح كريهة، فزادت نفرته عنه، وود أن لا يراه ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً. ثم جعل الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب فقال في نفسه: «ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء في قتله إياه! وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمي»! وبقي يتفكر في ذلك الشيء المتلف للجسد ولا يدري ما هو! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظباء كلها، فيراها على شكل أمه، وعلى صورتها، فكان يغلب على ظنه، أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها فكان يألف الظباء ويحن إليها لمكان ذلك الشبه.

وبقي على ذلك برهة من الزمن، يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة، فلا يجد شيئاً من ذلك. وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك.

---

(١) في الأصل: أصيل.



واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة.

فلما بصر بها رأى منظراً هاله، وخلقاً لم يعهده من قبل، فوقف يتعجب منها ملياً؛ وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها، فحمله، العجب بها، وبما ركب الله تعالي في طباعه من الجراءة والقوة، على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئاً. فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه، وكان قد خلا في حجر استحسنه للسكنى قبل ذلك.

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل، ويتعهدها ليلاً ونهاراً، استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزيد أنسه بها ليلاً، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء، فعظم بها ولوعه، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه: وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستولية عليه: إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية ـ كان قد ألقاه البحر إلى ساحله ـ فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته إليه، فأكل منه شيئاً فاستطابه، فاعتاد بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك.

وزادت محبته للنار، إذ تأتى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له من قبل ذلك. فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه، وأكد ذلك في ظنه، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته، وبرودته من بعد موته. وكل هذا دائم لا يختل؛ وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه، ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عندما شق عليه في أمه الظبية، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة، أم لا؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب. فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري، يشبه الضباب الأبيض فأدخل إصبعه فيه، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور. فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات.

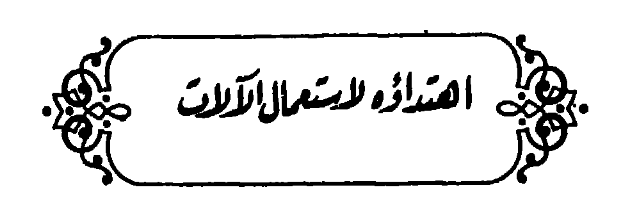
ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى، ومن أين يستمد، وكيف لا تنفذ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً

بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه. وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له، أو مؤدية عنه؛ وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام، ويصيد جميع صيد البحر والبر، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها والتي يحارب بها تنقسم: إلى ما يدفع به نكاية غيره، وإلى ما ينكي بها غيره.

وكذلك آلات الصيد تنقسم. إلى ما يصلح لحيوان البحر؛ وإلى ما يصلح لحيوان البر وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم: إلى ما يصلح للشق، وإلى ما يصلح للكسر؛ وإلى ما يصلح للثقب، والبدن واحد، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة؛ وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصريف.

كذلك؛ ذلك الروح الحيواني واحد، وإذا عمل بآلة العين، كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً، وإذا عمل بآلة الأنف، كان فعله شماً، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً؛ وإذا عمل بالجلد واللحم، كان فعله لمساً؛ وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة؛ وإذا عمل بالكبد، كان فعله غذاء واغتذاء.

ولكل واحد من هذه، أعضاء تخدمه. ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح، على الطرق التي تسمى عصباً. ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت، تعطل فعل ذلك العضو. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة: فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد، أو فني، أو تحلل بوجه من الوجوه، تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت، فانتهى به هذا النحو من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه، وذلك أحد وعشرون عاماً.

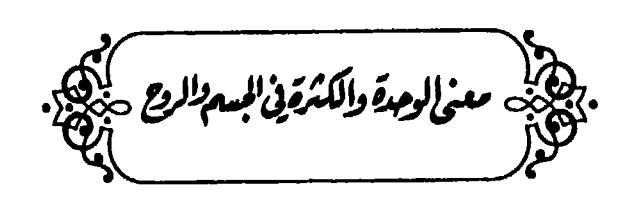


وفي خلال هذه المـدة المذكـورة تفنن في وجوه حيله، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها، واحتذى بها، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الخطمية والخبازي والقنب، وكل نبات ذي خيط.

وكان أصل اهتداءه إلى ذلك، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض؛ لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه. واستأنف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة، وركبها في القصب القوي، وفي عصي الزان وغيرها، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة، حتى صارت شبه الـرماح، واتخـذ ترسـه من جلود مضاعفة: كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي.

ولما رأى أن يدة تفي له بكل ما فاته من ذلك، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً؛ فكر في وجه الحيلة في ذلك، فلم يـر شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها، حتى يتأتى لـه الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية، فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها حتى كمل له بها غرضه، وعمل عليـ

من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بـذلك مـا أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان، وبماذا تختلف، وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاماً.



ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر من النظر، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد: من الحيوانات على اختلاف أنواعها، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد، والدخان ، واللهيب والجمر، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة، وحركات متفقة ومتضادة، وأنعم النظر في ذلك والتثبت، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط.

وكانت تكثر عنده أيضاً ذاته، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه، وكان ينظر كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شيء. ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان، فيرى أن أعضاءه، وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض، لا انفصال بينها بوجه، فهي في حكم الواحد، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني، الذي انتهى إليه نظره أولاً، وأن ذلك الروح واحد في ذاته، وهو حقيقة الذات. وسائر الأعضاء كلها كالآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر، ثم كان ينظر إلى نوع منها: كالظباء والخيل والحمر وأصناف

الطير صنفاً صنفاً، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه. وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد، وانه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد، لكان كله شيئاً واحداً، بمنزلة ماء واحد، أو شراب واحد، يفرق على أوان كثيرة، ثم يجمع بعد ذلك. فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد، إنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد، التي لم تكن كثرة في الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس، وتغتذي، وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني، وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني. فظهر له بهذا التأمل، أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة، وإن كان فيه اختلاف يسير، اختص به نوع دون نوع: بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة، بعضه أبرد من بعض. وهو في أصله واحد وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد، وإن عرض له التكثر بوجه ما. فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها. فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان، والورق، والزهر والثمر، والأفعال؛ فكان يقيسها بالحيوان، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه. هو لها بمنزلة الروح للحيوان وإنها بذلك الشيء واحد. وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله، فيحكم باتحاده بحسب مايراه في اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات، بفضل الحس والإدراك والتحرك؛ وربما ظهر في النبات شيء شبيه به، مثل تحول وجوه الزهر

إلى جهة الشمس، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء، وأشباه ذلك، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد، بسبب شيء واحد مشترك بينهما، هو في أحدهما أتم وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق ما، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين، أحدهما جامد والآخر سيال، فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا تنمو من الحجارة، والتراب والماء والهواء واللهب، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق وأنها لا تختلف، إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد، ونحو ذلك من الاختلافات وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار ماء، والأشياء المحترقة تصير جمراً، ورماداً، ولهيباً ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية، فيظهر له بهذا التأمل، أن جميعها شيء واحد في الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان، فيرى أنه جسم مماثل هذه الأجسام: له طول وعرض وعمق، وهو إما حار وإما بارد، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية، وإنما تسري إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر، لكانت مثله فكان ينظر إليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال، التي تظهر ببادىء الرأي، أنها صادرة عنه، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام، فيظهر له بهذا التأمل، أن الأجسام كلها شيء واحد: حيها وجمادها، متحركها وساكنها، إلا أنه يظهر لبعضها أفعالاً بآلات، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها، أو سارية إليها من غيرها. وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى. وبقي بحكم هذه الحالة مدة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها. وهي التي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها، فرأى أن كل واحد منها، لا يخلو من أحد

أمرين: إما أن يتحركِ إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء، إذا حصل تحت الماء وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة، وهي جهة السفل، مثل الماء، وأجزاء الأرض، وأجزاء الحيوان والنبات، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه، الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً، فلا يمكن أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعته، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفل، طالباً للنزول. وكذلك الدخان في صعوده، لا ينثني إلا أنّ يصادف قبة صلبة تحبسه، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ثم إذا تخلص من تلك القبة، خرج الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى أن الهواء إذا ملىء به زق جلد، وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء، وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما، فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه، وإنما طلب ذلك، لأنه طمع أن يجده، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف، التي هي منشأ التكثر.

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم، أو هما لمعنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم، لما وجد جسم إلا وهما له. ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة، والخفيف لا يوجد فيه الثقل، وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته. وذلك المعنى، الذي

به غاير كل واحد منهما الآخر، ولولا ذلك لكان شيئاً واحداً من جميع الوجوه فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف، مركبة من معنيين: أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً، وهو معنى الجسمية، والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر، وهو إما الثقل في أحدهما، وإما الخفة في الآخر، المقترنان بمعنى الجسمية، أي المعنى الذي يحرك أحدهما علواً، والآخر سفلاً.

اول ما لاح له من العالم الروحاني او الصورة والنفس

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن حقيقة وجود كل منها مركبة من معنى الجسمية، ومن شيء آخر زائد على الجسمية: إما واحد وإما أكثر من واحد، فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني، إذ هي صور لا تدرك بالحس، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي. ولاح له في جملة ما لاح من ذلك، أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ـ وهو الذي تقدم شرحه أولاً ـ لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة، التي تختص به من ضروب الإحساسات، وفنون الإدراكات وأصناف الحركات، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو صورته، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس النباتية. وكذلك لجميع أجسام الجمادات: وهي ما عدا الحيوان والنبات مما في عالم الكون والفساد شيء يخصها، به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها، وهو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية، وأن

معنى هذه الجسمية مشترك، ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده، هان عنده معنى الجسمية فاطَّرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثاني، وهو الذي يعبر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص، ينفصل بها بعضها عن بعض. فتتبع ذلك وحصره في نفسه، فرأى جملة من الأجسام، تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما، أو أفعال ما، ورأى فريقاً من تلك الجملة، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة، يزيد عليها بصورة أخرى، يصدر منها أفعال ما، ورأى طائفة من ذلك الفريق، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك: أن الأجسام الأرضية: مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان، وسائر الأجسام الثقيلة، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائق عن النزول: ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت، تحركت بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة، وهو النبات والحيوان، مع مشاركة الجملة المتقدمة في تلك الصورة، يزيد عليها صورة أخرى، يصدر عنها التغذي والنمو، والتغذي: هو أن يخلف المتغذي، بدل ما تحلل منه، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه يجتذبها إلى نفسه. والنمو: هو الحركة في الأقطار الثلاثة، على نسبة محفوظة في الطول والعرض والعمق.

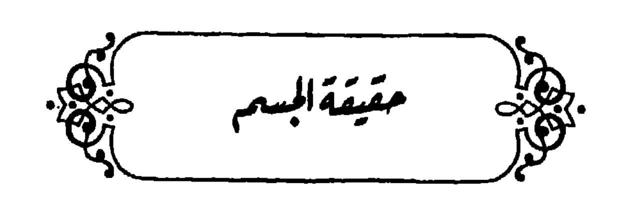
فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق، وهو الحيوان خاصة، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية، تزيد عليه بصورة ثالثة، يصدر عنها الحس والتنقل من حَيِّز إلى آخر.

ورأى أيضاً كل أنواع الحيوان، له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها. فعلم أن ذلك صادر له عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصور المشتركة له ولسائر الحيوان، وكذلك لكل واحد من أنواع

النبات مثل ذلك. فتبين له أن الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة، زائدة على معنى الجسمية، وبعضها من معان أقل؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر، فطلب أولاً الوقوف على حقيقة الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء، ورأى أن الحيوان والنبات، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة، لتفنن أفعالهما؛ فأخر التفكر في صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال، وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه، وهو معنى الجسمية، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً، ولا أن يكون رطباً، ولا يابساً، لأن كل واحد من هذه الأوصاف، لا يعم جميع الأجسام، فليست إذن للجسم بما هو جسم. فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن الجسمية، فليس أن تكون فيه صفة من هذه الصفات، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.



حقيقة الجسم

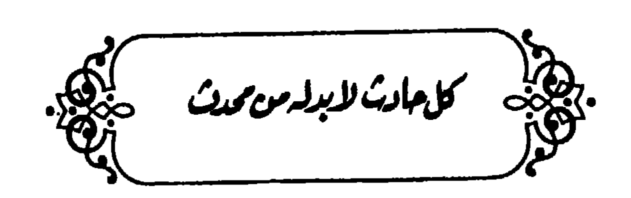
فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام: حيها وجمادها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها. إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة، التي يعبر عنها بالطول، والعرض والعمق، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور.

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة، هل هو معنى الجسم بعينه، وليس ثم معنى آخر، أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء الامتداد معنى آخر، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد. واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور، كالطين مثلاً، فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت على شكل مكعب أو بيضي، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق، وصارت على قدر آخر، غير الذي كانت عليه، والطين واحد بعينه لم يتبدل، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان، ولا يمكن أن يعرى عنها، غير أنها لتعاقبها عليه، تبين له أنها معنى على حياله، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها، تبين له أنها من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار، أن الجسم، بما هو جسم، مركب على الحقيقة من معنيين:

أحدهما: يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال.

والآخر: يقوم مقام طول الكـرة وعرضهـا وعمقها، أو المكعب، أو أي شكل كان له. وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر. ولكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد، يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصـور، والذي يثبت على حال واحدة، وهو الذي ينزل منزلة الطين في المثال المتقدم، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور. وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة.



فلما انتهى نظره إلى هذا الحد، وفارق المحسوس بعض مفارقة، وأشرف على تخوم العالم العقلي، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق، إذ هو أمر لا يدركه الحس، ولا يقدر على تناوله. فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها. فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلي وما تقتضيه صورته، ظهر منه برد محسوس، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس، زال عَنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول، فإذا أفرط عليه بالتسخين، زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق. فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عن صورته، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها. فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى، وحدثت له صورة أخرى، بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى.

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث. فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار، فاعل للصورة، ارتساماً على العموم دون تفصيل.

ثم إنه تبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك، صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور، فلم ير إنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه التسخين، استعد للحركة إلى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو

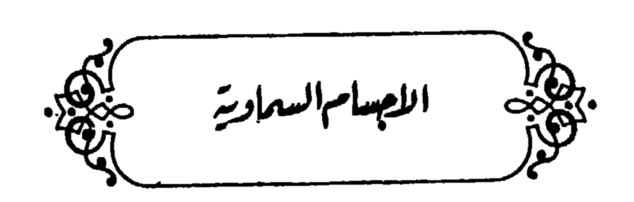
صورته، إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه، بعد أن لم تكن، مثل: الكيفيات والحركات، وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن، فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض، هو استعداده بصورته، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها، ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها، وهذا المعنى الذي لاح له، وهو قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: فيما يروي عن ربه «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» وفي محكم التنزيل:

﴿فَلَم تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الله قَتَلَهُمْ، ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَكِنَّ الله رَمَى﴾[1].

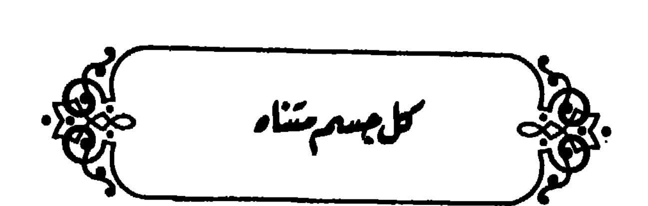
فلما لاح له من أمر هذا الفاعل، ما لاح على الإجمال دون تفصيل، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته، وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء.

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه، ولم يـر منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فأطَّرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

(١) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

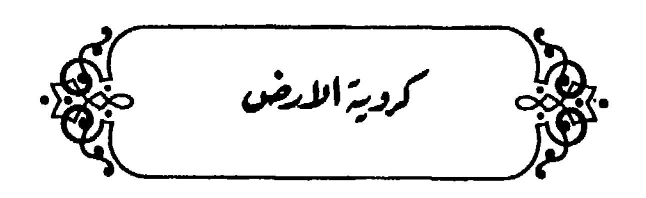


وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه، وذلك ثمانية وعشرون عاماً: فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة: الطول، العرض، والعمق، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة، فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام.



ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الإمتداد؟ فتحير في ذلك بعض حيرة. ثم انه بقوة فطرته، وذكاء خاطره، رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل، وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال: أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة، وهي التي يداخلني فيها الشك، فاني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية، لأني إن تخيلت أن خطين اثنين، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال، كما أن الكل مثل الجزء محال، وإما أن لا يمتد معه أبداً، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً وحينئذٍ لا يقصر على الخط الآخر الذي

يقطع منه شيء، ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه، فذلك أيضاً متناه، فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

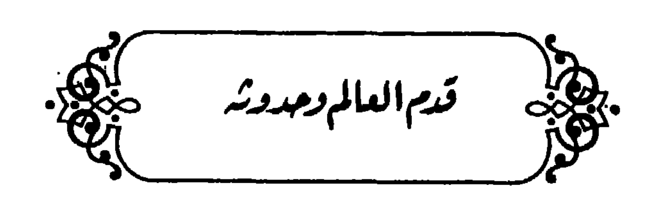


فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة، أن جسم السماء متناه، أراد أن يعرف على أي شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده. فنظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق، وتغرب من جهة المغرب، فما كان منها يمر على سمت رأسه، رآه يقطع دائرة عظمى، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين، كانت أصغر من دائرة ما هو أقرب. حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب، دائرتين اثنتين: إحداهما حول القطب الجنوبي، وهي مدار سهيل، والأخرى حول القطب الشمالي، ومدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً، وكانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له، وكان يترقب إذا طلع الكوكب على دائرة كبيرة، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة، وكان طلوعهما معاً، فكان يرى غروبهما معاً. واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة، وقوى ذلك في اعتقاده، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق، بعد مغيبها بالمغرب، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات، أقرب إلى بصره منها في وقت آخر، ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها واعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب

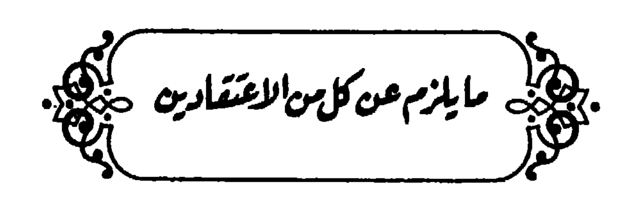
أعظم مما يراها في حال البعد، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذٍ بخلافها على الأول. فلما لم يكن شيء من ذلك، تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفح حركة القمر، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة، كلها مضمنة في فلك واحد، هو أعلاها. وهو يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة. وشرح كيفية انتقاله. ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت في الكتب، ولا يحتاج منه غرضنا إلا للقدر الذي أوردناه.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه، كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً: كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها، هي كلها ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك، المتصل بعضها ببعض، هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان، كما يتكون في العالم الأكبر.



فلما تبين له أنه كلها كشخص واحد في الحقيقة، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد، تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر، وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أخر وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه، بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، وكذلك أيضاً كان يقول: «إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ الطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغيّر حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟» وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين. فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر.



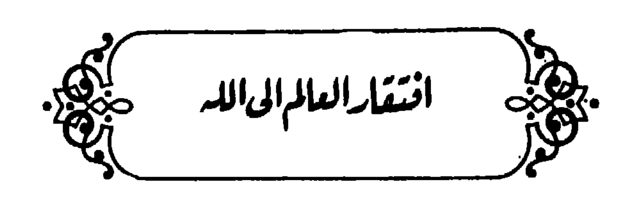
فلما أعياه ذلك، جعل يفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً، فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك، ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأن لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم. وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل. فإذاً لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإن لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام. وإذا كان فاعل للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ، وَهُوَ اللطيفُ الخَبيرُ﴾[1].

وأنه أيضاً إن اعتقد قدم العالم، وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما

(١) سورة الملك، الآية: ١٤.

هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بـد لها من محـرك ضرورة، والمحرك اما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام - إما جسم المتحـرك نفسه، وإما جسم خارج عنه - وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعـة في جسم. وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه، فإنها تنقسم بانقسامه، تتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل في الحجر مثلاً. المحرك له إلى أسفـل. فإنـه إن قسم الحجر نصفين. وإن زيد عليه آخر مثله، زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف، لكنه قد تبرهن أن كل جسم فـإنه لا محالة متناه، فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية. فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة، وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس، أو يتطرق إليه خيال (سبحانه)، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعـاً وجود فاعل غير جسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنـه، إذ: الاتصال، والانفصـال، والدخـول والخروج، هي كلهـا من صفـات الأجسام، وهو منزه عنها.



افتقار العالم إلى الله

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها، وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود، بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قَط، فإنها على كلا الحالتين معلولة، ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، ولو بعض تعلق، هو متناه منقطع؟ فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب، وما بينها، وما فوقها، وما تحتها، فعله وخلقه، ومتأخر عنه بالذات، وإن كانت غير متأخرة بالزمان، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك، تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم كله، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

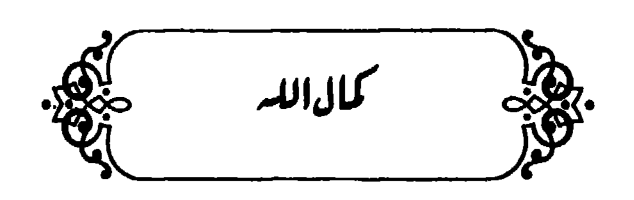
فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحاً على

---

(١) سورة يٰس، الآية: ٨٢.

طريق الاعتبار، في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، من آثار الحكمة، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر».

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان، كيف «أعطى كل شيء خلقه، ثم هداه» لاستعماله، فلولا انه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.



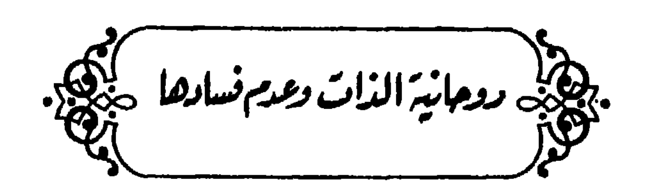
كمال الله

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حُسن، أو بهاء، أو كمال، أو قوة أو فضيلة من الفضائل ـ أيّ فضيلة كانت ـ تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جلّ جلاله ومن وجوده، ومن فعله، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل، وأتم وأحسن، وأبهى وأجمل وأدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك. فما زال يتتبع صفات الكمال كلها، فيراها له وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه.

وتتبع صفات النقص كلها، فيراه بريئاً منها، ومنزهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض،. أو ما يتعلق بالعدم؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس، بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته، المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو: فهو الوجود، وهو الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[1].

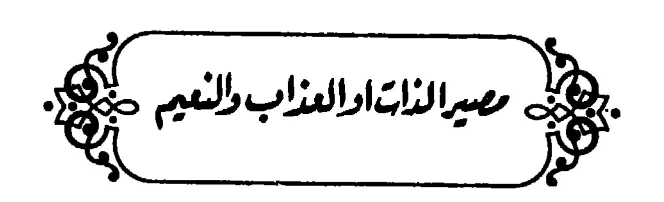
فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد، على رأس خمسة أسابيع من منشئه، وذلك خمسة وثلاثون عاماً، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل، ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء، إلا ويرى فيه أثر الصنعة، من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول.

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.



فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم، وبأي قوة أدرك هذا الوجود: فتصفح حواسه كلها وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً، أو ما هو في جسم، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام، والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين، والخشونة والملاسة، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام، ومنقسمة بانقسامها، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فإنه ينقسم بانقسامها؛ فإذن كل قوة في جسم، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو جسم. وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود، بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها، ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود.

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه، ويحيط بها أديمه، هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة، التي أدرك بها الموجود الشريف الواجب الوجود، ونظر في ذاته تلك الشريفة، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل، أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى، مثل الماء إذا صار هواء، والهواء إذا صار ماء، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً، والتراب إذا صار نباتاً، فهذا هو معنى الفساد. وأما الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية، فلا يتصور فساده البتة.

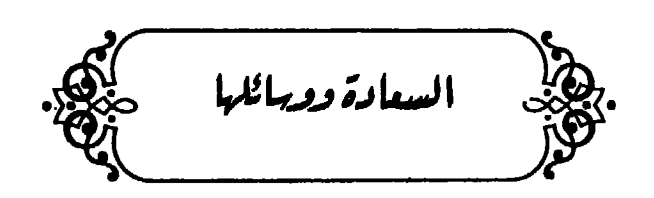


فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا اطَّرحت البدن وتخلت عنه، وقد كان تبين له انها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها، فتصفح جميع القوى المدركة، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة، وتارة تكون مدركة بالفعل: مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر، فإنها تكون مدركة بالقوة - ومعنى مدركة بالقوة انها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل - وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر، تكون مدركة بالفعل - ومعنى مدركة بالفعل انها الآن تدرك - وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها، لأنها لم تتعرف به بعد، مثل من خلق مكفوف البصر، وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة، ثم صارت بالقوة، فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل، لأنها قد تعرفت بذلك المدرك، وتعلقت به، وحنت إليه، مثل من كان بصيراً ثم عمي، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات، وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن، يكون الشوق إليه أكثر، والتألم لفقده أعظم، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم، فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال، ولا حسن، ولا بهاء، ولا جمال إلا صادر من جهته، وفائض من قبله، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف

به، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له، يكون في آلام لا نهاية لها، كما أن من كان مدركاً له على الدوام، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها، وغبطة لا غاية وراءها، وبهجة وسرور لا نهاية لهما.

وقد كان تبين له أن الموجود، الواجب الوجود، متصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام، ولا يفسد لفسادها، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات، المعدة لمثل هذا الإدراك، فإنه إذا اطّرح البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك ـ في مدة تصريفه للبدن ـ لم يتعرف قط بهذا الوجود، ولا اتصل به، ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية، فإنها تبطل ببطلان الجسم، فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى، ولا تحن إليها، ولا تتألم لفقدها، وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها: سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. أما أن يكون قبل ذلك ـ في مدة تصريفه البدن ـ قد تعرف بهذا الموجود، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال، فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل، وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية. وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه. ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التي هي ـ بالإضافة إلى تلك الحال ـ آلام وشرور وعوائق.



فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً،حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم.

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم، عند موته بقوله لأصحابه: «هذا وقت يؤخذ منه: الله أكبر!» وأحرم للصلاة.

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة، فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان، أو يعترضه خيال من الخيالات، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله، فتختل فكرته، ويزول عما كان فيه، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة، إلا بعد جهد. وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض، فيفضي إلى الشقاء الدائم، وألم الحجاب.

فساءه حاله ذلك، وأعياه الدواء، فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه، لعله يتفطن في بعضها انها شعرت بهذا الموجود، وجعلت تسعى نحوه، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح، والاستظلال والاستدفاء، وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء

مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات، فبان له بذلك انها لم تشعر بذلـك الموجـود ولا اشتاقت إليـه، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه، وانها كلها صائرة إلى العدم، أو إلى حال شبيـه بالعدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان، علم أن الحكم له على النبات أولى، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان. وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة، فالأنقص إدراكاً أحرى أن لا يصل، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق، ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته، هو، العارفة، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة؟ ومع ما به من النقص، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم إنه تفكر لم اختصَّ هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبـه بهـا الأجسـام السمـاويـة، وقـد كـان تبين لـه أولاً مـن أمـر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض، أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صـورتـه: بـل الكـون والفـاسـد متعـاقبـان عليـه أبـداً، وأن أكثـر هـذه الأجسام مختلفة مـركبة من أشيـاء متضادة، ولـذلك تؤول إلى الفسـاد، وأنه لا يـوجـد منـهـا شيء صـرفـاً، ومـا كـان منـهـا قـريـب مـن أن يكـون صـرفـاً خـالصـاً لا شـائبـة فيـه، فهـو بعيـد عن الفسـاد جـداً مثل الذهب والياقوت، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة، ولذلك هي بعيدة

عن الفساد، والصور لا تتعاقب عليها. وتبين له هناك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية - وهذه هي الإسطقصات الأربع - ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات. فما كان قوام حقيقته بصور أقل، كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر، فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر، كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حال الحياة أبلغ، وإن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الإسطقصات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الإسطقصات ضعيفة الحياة جداً، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة، وإنما كانت ضعيفة الحياة جداً، لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته، ويطلب أن يغير صورته. فوجوده لذلك غير متمكن، وحياته ضعيفة، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه. وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة إسطقص واحد، فلقوته فيه يغلب طبائع الإسطقصات الباقية، ويبطل قواها، ويصير ذلك المركب في حكم الإسطقص الغالب، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً، كما أن ذلك الإسطقص لا يستأهل من الحياة إلّا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة إسطقص واحد منها، فإن الإسطقصات تكون فيه متعادلة متكافئة لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً، فلا يكون فعل أحد الإسطقصات أظهر فيه، ولا يستولي عليه أحدها، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الإسطقصات، فكأنه لا مضادة لصورته، فيستأهل الحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر، وكانت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، شديد الاعتدال، لأنه ألطف من الأرض والماء، وأغلظ من النار والهواء، صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الإسطقصات مضادة بينة. فاستعد بذلك لصورة الحيوانية، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها، ويكون روح ذلك الحيوان، وكأنه وسط بالحقيقة بين الإسطقصات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق، ولا إلى جهة السفل، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المراكز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول. ولو تحرك في المكان، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية، ولو تحرك في الوضع، لتحرك على نفسه، وكان كروي الشكل إذ لا يمكن غير ذلك، فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان، ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين له أنه من نوع متباين لسائر أنواع الحيوان، وأنه إنما خلق لغاية أخرى، وأعدّ لأمر عظيم، لم يُعدّ له شيء من أنواع الحيوان، وكفى به شرفاً أن يكون أخسّ جزأيه - وهو الجسماني - أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد، المنزه عن حوادث النقص والاستحالة والتغير! وأما أشرف جزأيه، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف، أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يُتخيل ولا يُتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به، فهو العارف والمعروف، والمعرفة، وهو العالم، والمعلوم، والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم!

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها، ويتشبه بها جهده. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجود منزه عنها، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله، ويجد في تنفيذ إرادته، ويسلم الأمر له، ويرضى جميع حكمه، رضاً من قلبه ظاهراً وباطناً، بحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة.

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطلوب والمشروب والمنكوح، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل، وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه. وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان، فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

١ ـ إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق.

٢ ـ وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية.

٣ ـ وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبه الأول: يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة، والقوى المختلفة، والمنازع المتفننة.

والتشبه الثاني: يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، وهو مبدأ لسائر البدن، ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث: يجب عليه من حيث هو هو، أي: من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء، إنما هي في دوام

المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام، فأخرج له هذا النظر انه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات:

أما التشبه الأول: فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة، بل هو صارف عنها وعائق دونها، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة؛ وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

وأما التشبه الثاني: فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث: فتحصل به المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت، وكذلك سائر الذوات، كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود، جل وتعالى وعز.

فلما تبين له مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول، وعلم أن التشبه الأول ـ وإن كان ضرورياً، فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضروري ـ فألزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول، إلا بقدر الضرورة، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها.

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين:

أحدهما: ما يمده من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء.

والآخر: ما يقيه من خارج، ويدفع عنه وجوه الأذى: من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك. ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزافاً كيفما اتفق، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية. فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها، ومقادير لا يتجاوزها، وبان له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به. وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه.

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب:

١ - إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها.

٢ - وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها.

٣ - وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها: إما البرية وإما البحرية.

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه، وطلب التشبه به، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به. فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك، لأنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فيها فسادها سبباً لبقائه. فاستسهل أيسر الضررين. وتسامح في أخف الاعتراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر بالقدر الذي تبين له بعد هذا. فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل،

وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب، وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات، مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هـذه الثمرت ذات الـطعم الغاذي، كـالتفاح والكثرى والإجاص ونحـوها، كـان لـه عند ذلك أن يأكل إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البذر، كالجوز والقسطل، وإما من البقول التي لم تصل بعد إلى حد كمالها، والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها. فإن عدم هذه، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

هذا ما رآه في جنس ما يتغذى به

وأما المقدار، فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها.

وأما الزمان الذي بين كل عودتين: فـرأى أنه إذا أخـذ عن حاجتـه من الغذاء، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا.

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج، فكان الخطب فيه عليه يسيراً: إذ كان مكتسياً بالجلود، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه، وهي التي تقدم شرحها.

ثم أخذ في العمل الثاني، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها، والتقيد لصفاتها، وتتبع أوصافها، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أوصاف لها بالإضافة ما تحتها من عالم الكون والفساد، ومما تعطيه إياه من التسخين بالذات، أو التبريد بالعرض، والإضاءة والتلطيف والتكثيف، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بهـا يستعد لفيضـان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثاني: أوصاف لها ذاتها، مثل كونها شفافة وناصعة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس، ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث: أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة، ولا تعرض عنه، وتتشوق إليه، وتتصرف بحكمه وتتسخر في تتميم إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته. فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة.

أما الضرب الأول: فكان تشبهه بها فيه: أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشاً يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي، وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب، أو تعلق به شوك، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وسقاه.

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق: من حجر سقط فيه، أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله عنه. وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية.

وأما الضرب الثاني: فكان تشبهه بها فيه، أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافةً وطيباً.

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة: فتارة كان يطوف بالجزيرة، ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها، وتارة كان يطوف ببيته، أو ببعض

الكدى أدواراً معدودة: إما مشياً، وإما هرولة؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه.

وأما الضرب الثالث: فكان تشبهه بها فيه، أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات. ويغمض عينيه، ويسد أذنيه، ويضرب جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوى فعل ذاته ـ التي هي بريئة من الجسم ـ فكانت في بعض الأوقات فكرتة قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله، وترده إلى أسفل السافلين. فيعود من ذي قبل، فإن لحقه ضعف يقطع به غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة.

ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه، وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور، وتتلخص فكرته من الشوب، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث. ويسعى في تحصيله، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود. وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل، أنها على ضربين: إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة؛ وإما صفة سلب، كتنزهه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها، ولو على بعد.

وإن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية، بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته. فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين.

أما صفات الإيجاب، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته، وأنه لا

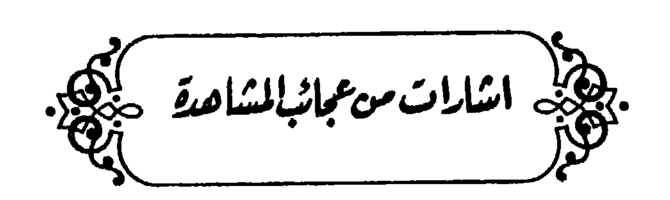
كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام؛ وعلم أن علمه بذاته؛ ليس معنى زائداً على ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته، بل هو هو! فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب، هو أن يعلمه فقط دون أن يشترك به شيئاً من صفات الأجسام؛ فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية؛ فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد اطّرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية. إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة: كحركة الاستدارة ـ والحركة من أخص صفات الأجسام ـ وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها، والاهتمام بإزالة عوائقها. فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً. فأخذ بطرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة؛ فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك. وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسوءه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة. وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق؛ وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً، ولم يبق إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته: ﴿لِمَن المُلْكُ اليَوْمَ؟ لله الوَاحِدِ

القَهَّارِ!﴾[1] ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام، ولا يتكلم. واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت! ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلّق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر، فإن كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب، ولا هو من حاله ولا من طوره!؟ ولست أعني بالقلب، ولا الروح التي في تجويفه بل أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب» ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها. ومن رام التعبير عن تلك الحال، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً. لكنا، مع ذلك، لا نخليك عن إشارات نومىء بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام، على سبيل ضرب المثل، لا على سبيل قرع باب الحقيقة، إذ لا سبيل إلى التحقق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه.

فأصغِ الآن بسمع قلبك، وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر.

(١) سورة غافر، آية: ١٦.



فأقول: إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها. فإنه نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس. وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه. ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور، قبله، فإذا عدم الجسم ذلك القبول، ولم يكن له معنى، وتقوى عنده هذا الظن بما قد كان بان له من أن ذات الحق، عز وجل، لا تتكثر بوجه من الوجوه، وأن علمه بذاته، هو ذاته بعينها.

فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته، فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات؛ فإذن هو الذات بعينها. وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً. وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته: فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام، وكدورة المحسوسات. فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة،

والجمع والإجتماع، والإفتراق، هي كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق، عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة، ولا واحدة. لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال.

ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها، وهي بريئة عن الكثرة. وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد، أوهم ذلك معنى الاتحاد، وهو مستحيل عليها. وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه، ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء، واطُرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إمّاواحدوإمّا كثير، فليتئد في غلوائه، وليكف عن غرب لسانه وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به «حي بن يقظان» حيث كان ينظر فيه بنظره فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر فيه بنظر آخر، فيراه واحداً.

وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر، هذا والعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة، والإتفاق والاختلاف، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلا تُوُهِّم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده؛ ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه. وأما قوله: «حتى انخلعت عن غريزة العقلاء، واطرحت حكم المعقول» فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم، هم الذين ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين

﴿يَعلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[1].

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه، فنحن نزيدك شيئاً مما شاهده «حي بن يقظان» في مقام أولي الصدق الذي تقدم ذكره، فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول، شاهد للفلك الأعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما؛ وكأنها صورة الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان، ويدق أن يكسى بحرف أو صوت، ورآه في غاية من اللذة والسرور، والغبطة والفرح، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة، ولا نفسه، ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل، ذاتاً مفارقة للمادة، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهده قبلها ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة. وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك. وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من

(١) سورة الروم، الآية: ٧.

الحسن والبهاء، واللذة والفرح، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها، ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل فم، سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد الحق، ويقدسها ويمجدها، لا يفتر؛ ورأى لهذه الذات، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة، من الكمال واللذة، مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها. ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً، مثل ذاته، لأجسام كانت ثم اضمحلت، ولأجسام لم تزل معه في الوجود، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة. ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون. وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة، قد ران عليها الخبث، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس، ومولية عنها بوجهها، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله؛ ورآها في آلام لا تنقضي، وحسرات لا تنمحي؛ قد أحاط بها سرادق العذاب، وأحرقتها نار الحجاب، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب. وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل، وتنعقد ثم تنحل، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً، وخلقاً حثيثاً، وأحكاماً بليغة، وتسوية ونفخاً وإنشاءً ونسخاً فما هو إلا أن ثبت قليلاً، فعادت إليه حواسه، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي، وزلت قدمه عن ذلك المقام، ولاح له العالم المحسوس، وغاب

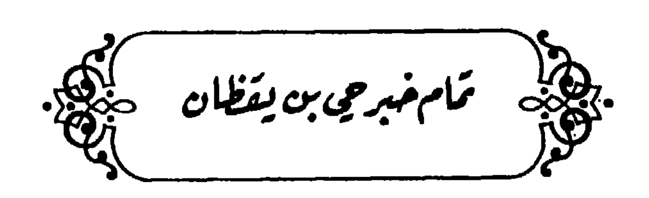
عنه العالم الإلهي. إذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحد، إذ الدنيا والآخرة كضرتين، إن أرضيت، إحداهما أسخطت الأخرى، فإن قلت: بظهر مما حكيته من هذه المشاهدة، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد، كالأفلاك، كانت هي دائمة الوجود؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق، فسدت واضمحلت وتلاشت، حسبما مثلت به في مرايا الإنعكاس، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة، فإذا فسدت المرآة صحّ فساد الصورة واضمحلت هي؛ فأقول لك: ما أسرع ما نسيت العهد، وحلت عن الربط! ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق، وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة! وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه، أن جعلت المثال والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه. ولا ينبغي أن يفعل ذلك أصناف المخاطبات المعتادة، فكيف ها هنا والشمس ونورها، وصورتها وتشكلها، والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام، ولا قوام لها إلا بها وفيها؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية، والروح الربانية، فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، فلا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها ببطلان الأجسام أو ثبوتها، ووجودها أو عدمها؛ وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق ـ تعالى وتقدس عن ذلك؛ لا إله إلا هو! . لعدمت هذه الذوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بأسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له؛ والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي؛ وإنما فساده أن يبدل، لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى منه تسيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش. وتكوير الشمس والقمر، وتفجير

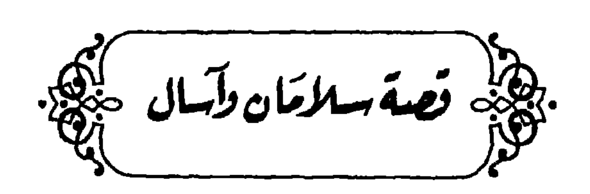
البحار يوم تبدل الأرض والسموات.

* * *

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهده «حي بن يقظان» في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمتعذر.



وأما تمام خبره ـ فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى: وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس، وذلك بعد جولانه حيث جال، سئم تكاليف الحياة الدنيا، واشتد شوقه للحياة القصوى، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول. وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة، والدوام يزيد فيه طولاً مدة بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، فكان يلازم مقامه ذلك، ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها، حتى كاد لا يوجد أقل منها. وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن. وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً. وحينئذ اتفقت له صحبة آسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.



ذكروا: أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين. صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثلة المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور؛ فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها.

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما آسال والآخر سلامان، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول، وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك. وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته، وصفات الميعاد والثواب والعقاب. فأما آسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل. وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظواهر، وأشد بعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل؛ وكلاهما مجدٌّ في الأعمال الظاهرة، ومحاسبة النفس، ومجاهدة الهوى. وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما؛ وأقوال أخر تحمل على المعاشرة، وملازمة الجماعة. فتعلق آسال بطلب العزلة، ورجح القول بها لما كان في طباعه دوام الفكرة، وملازمة العبرة، والغوص على المعاني. وأكثر ما

كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد. وتعلق سلامان بملازمة الجماعة، ورجح القول بها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين. وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما.

وكان آسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكوّن بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل، وأن الانفراد بها يتـأتى لملتمسه؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره فجمع ما كان له من المال، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة، وفرق باقيه على المساكين، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة يعبد الله عز وجل؛ ويعظمه ويقدسه؛ ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا؛ فلا ينقطع خاطره؛ ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته. وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه. وكان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه آسال بأول وهلة بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسيح في أرجائها: فلا يرى أنسياً ولا يشاهد أثراً فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وآسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر.

فأما آسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها. فخشي إن هو تعرض له وتعرف به، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك. وكان عليه مدرعة سـوداء من شعر وصـوف، فظن أنهـا لباس طبيعي. فـوقف

يتعجب منه ملياً وولى آسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فلما رآه يشتد في الهرب. خنس عنه وتوارى، حتى ظن آسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة. فشرع آسال في الصلاة والقراءة، والدعاء والبكاء، والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء. فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً، وآسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه، ويشاهد خضوعه وبكاءه. فسمع صوتاً وحروفاً منظمة، لم يعهد مثلها من أصناف الحيوان: ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً، وإنما لباسه هو، ولما رأى حسن خشوعه وبكائه، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق، فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه؛ فزاد من الدنو منه حتى أحس به آسال؛ فاشتد في العدو. واشتد حي بن يقظان في أثره حتى إلتحق به ـ لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم ـ فالتزمه وقبض عليه؛ ولم يمكنه من البراح. فلما نظر إليه آسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار؛ وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش فرق منه فرقاً شديداً، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو؛ غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه. ويتملق إليه. ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش آسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً.

وكان آسال قديماً، لمحبته في علم التأويل، قد تعلم أكثر الألسن؛ ومهر فيها. فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو. غير أنه يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه. وكان عند آسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة، فقربه إلى حي بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنه لم يكن شاهده من قبل ذلك. فأكل منه آسال وأشار إليه ليأكل ففكر حي بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط في تناول

الغذاء، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو، وهل يجوز له تناوله أم لا! فامتنع عن الأكل. ولم يزل آسال يرغب إليه ويستعطفه. وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي إن دام على امتناعه أن يوحشه. فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه. فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء، وندم على فعله، وأراد الانفصال عن آسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم، فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. فرأى أن يقيم مع آسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل. فالتزم صحبة آسال. ولما رأى آسال أيضاً أنه لا يتكلم؛ أمن من غوائله على دينه. ورجا أن يعلمه الكلام، والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع آسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق. فينطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة فجعل آسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة، حتى انتهى إلى درجة الوصول.

لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة

فلما سمع آسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان تعلمها في ملته. وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه، فجعل آسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم. وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم. وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، والحشر والحساب، والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم.

فعلم أن الذي وصف وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه؛ فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض، ووضعه من العبادات؛ فوصف له الصلاة والزكاة، والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهـرة؛ فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صحّ عنده صدق قائله. إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما ـ لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في اكثر ما وصفه من أمر العـالم الإلهي، وأضرب عن المكـاشفة حتى وقـع الناس في أمـر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب!

والأمر الآخر ـ لم اقتصـر على هذه الفـرائض ووظائف العبـادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل، حتى يفرغ النـاس للاشتغـال بالبـاطل، والإعراض عن الحق؟

وكان رأيه أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأمـوال: كالزكاة وتشعبها، والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكـان يستغرب ذلـك كله ويراه تطويلاً، ويقول: «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة».

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس حازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً!

فلما اشتد إشفاقه على الناس، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه، حدثت له نية في الوصول إليهم، وإيضاح الحق لديهم، وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه آسال وسأله: هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم؟ فأعلمه آسال بما هم عليه من نقص في الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يتأت لهم فهم ذلك، وبقي

في نفسه تعلق بما كان قد أمّله. وطمع آسال أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم، فساعده على رأيه، ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ونهاراً، لعلّ الله أن يسني لهما عبور البحر. فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيىء لهما من أمرهما رشداً. فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء. فدنوا منهما فكلمهم آسال وسألهم أن يحملوهما معهم، فأجابوهما إلى ذلك، وأدخلوهما السفينة، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها فنزلا بها، ودخلا مدينتها، واجتمع أصحاب آسال به، فعرفهم شأن حي بن يقظان، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه وأعظموه ويجلوه، وأعلمه آسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب آسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة؛ فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم. فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه؛ فجعلوا يتقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضاء في وجهه إكراماً لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم آسال!

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً نهاراً، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً؛ مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق؛ إلا أنهم لنقص فطرتهم، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه، فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، وألهاهم

التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل إليها، ولا حظ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشتهم، والكل منهم - إلا اليسير - لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم، واشتروا بها ثمناً قليلاً، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار، بان له وتحقق على القطع، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن.

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[2]، وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة: إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته وهي كلها «ظلمات بعضها فوق بعض» في بحر لجي ﴿وإِنْ مِنْكُمْ إلاَّ وارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً﴾[3]. فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٧.

(٢) سورة النازعات، الآية ٣٧، ٣٨، ٣٩.

(٣) سورة مريم، الآية ٧١.

الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه: فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾[1].

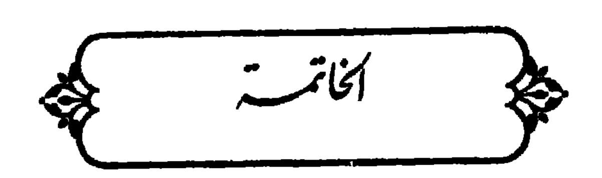
فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه آسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين. وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين.

هذا ـ أيدنا الله وإياك بروح منه ـ ما كان من نبأ حي بن يقظان وآسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، هو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشح عليه. إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان، وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء

(١) سورة الأحزاب، الآية ٦٢.

صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها، فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه.

وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه. فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنّمت شواهق يزل الطرف عن مرآها. وأزدت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق. وأسأل الله التجاوز والعفو، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو، إنه منعم كريم. والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه، ورحمة الله وبركاته.



كنا مع لون آخر من الفكر العربي الإسلامي، لعلّه طارىء أو حـادث على ذلك الفكر.

ولكنه ليس بدخيـل أو بمتطفـل عليه. لقـد دخل على الإسـلام والفكر الإسلامي من بابه العريض، فوجد في فهمهما وفي نظرتهما للإنسان، المناخ الملائم والبيئة المناسبة لتلك الدعوة (التنشئة حسب مقتضى الطبيعة). فجاءت تلك الدعوة لتُتمم ذلك الفكر وتكمله، وتضفي عليه بعض الخصائص الجديدة، ولتؤكد من جديد ذاتيته وهويته.

ليس جديداً القول إن الفكر الإسلامي تأثر بغيره من ألوان الفكر البشري (اليوناني، الهلينـي، الهنـدي...) ولكن لإنصاف هذا الفكر يقتضي التنـويه بمقدرة هذا الفكر (الإسلامي) على تمثّل ما سبقه ليضيفه إلى معطياته ومكنوناته، فينبثق عنه دوماً جديد يقدمه للإنسانية، وللفكر البشري مصبوغاً بصبغة إسلامية، شكلاً ومضموناً.

وما بحثنا عن الفكر التربوي، إلا البحث عن نور نسلطه على ذلك الفكر ليزيدنا وضوحاً في الرؤيا ومقدرة على التمييز، وهذا هو شأن التربية.

فقدمنا ابن طفيـل ذلك الفيلسـوف المسلم الذي أعـطى الجديـد للفكر البشري ليس على صعيد الفلسفة فحسب، بل على صعيد تربية الإنسان ونشأته أيضاً، حيث سبق رواد التربية «الحديثة» إذ اكتشـف أن الطريق لخلاص الإنسان والمجتمع على السواء يكمن في العودة إلى الطبيعة، تلك الطبيعة التى تكفل

للإنسان تحقيق ماهيته وبالتالي الغايات القصوى التي وجد من أجلها.

وإن جاءت تلك الدعوة من الغرب (عصر النهضة) من أجل خلاص إنسان ومجتمع القرون الوسطى من حياة الشقاء التي كان يحياهـا، في مجتمع رأى الشر والخطيئة في الطبيعة البشرية فاختار للنفس البشرية طريق العذاب والألم كنهج يحقق لها الخلاص تكفيراً عن تلك الخطيئة.

وجاء عصر النهضة في الغرب بانقلابه في النظرة للإنسان وللطبيعة البشرية كانقلابه في الطبيعة الكونية[1] (الثورة الكوبرنيكية) في آن واحد. فأصبح الإنسان هو غاية بذاته، وليس وسيلة لأي غاية أخرى، فظهرت الدعوات كما تمحورت الدراسات للكشف عن تلك الطبيعة وحقيقتها للتعامل معها بما ينـاسبها ويحقق ماهيتها، فكانت المذاهب الطبيعية، التربوية منها وغير التربوية، منطلقة من نظرة جديدة للإنسان ببعديه الفردي والاجتماعي.

والفكر الإسلامي لم يكن بمنأى عن هذا الاهتمام سابقاً ولاحقاً فبرز فيه من مثَّل وعَبَّرَ عن هذا التيار أو ذاك، عن هذه المدرسة أو تلك.

وكان ابن طفيل الفيلسوف المسلم، ممن التفت إلى الطبيعة مع التشديد على انها خيِّرة بطبيعتها، تسعى إلى غاياتها القصوى حيث سعادتها وكمالها.

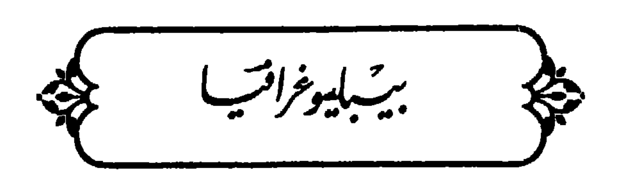
فإن كان ابن طفيل قد اتفق مع الداعين للعودة إلى الطبيعة فإنه قد اختلف معهم على الغايات التي يجب على الإنسان أن يسعى إليها فقد وفَّق بين العلة والنتيجة، بين الطبيعة والماهية لدرجة تناسى المجتمع وتجاوزه وأنكر عليه دوره الإيجابي في تنشئة الفرد وتربيته.

فقدم لنا مذهباً بل فلسفة تربوية وإن لم يكن السبَّاق إليها ـ سبقه اليونان ـ فلا شك أنه يُعتبر من واضعي المـذهب الطبيعي للتـربية بـالرغم من تجـاهله وتناسيه، ولكن هناك من المؤشرات المعاصرة تنبيء بالتوجـه نحو دراسـة هذا

(١) نشير هنا إلى الانقلاب الذي أحدثه كوبرنيكوس في النظام الكـوني حيث اكتشف أن الشمس هي مركز النظام الكوني وليس الأرض كما كان سائداً.

الجانب عند ابن طفيل ليأخذ موقعه الذي يستحقه في الفكر التربوي المعاصر. ويكون عندها الفكر العربي الإسلامي قد أسهم في بناء وتكوين الفكر الإنساني اللاحق عليه، هذا إن لم يكن قد احتل، في السباق موقع الريادة في شتى مجالات الفكر النظري (العقل) والعملي (العيان).





تراجم ومراجع عامة في الفكر العربي

ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠.

ـ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.

ـ ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد السعيد، القاهرة، ١٩٦٥.

ـ ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٩.

ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، عشرة أجزاء، بيروت.

ـ ابن قتيبة، عيون الأخبار، جـ ٥، القاهرة، المؤسسة المصرية ١٩٦٣.

ـ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ ١، مصر، مكتبة الكيان الأزهرية، ١٩٦٦.

ـ ابن النديم الفهرست، بيروت، مكتبة خياط.

ـ أمين (أحمد......)، ضحى الإسلام، مصر، لجنة التأليف والترجمة.

ـ أمين (أحمد......)، فجر الإسلام، ط ١٠، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

ـ أمين (أحمد....)، ذخائر العرب، رقم (٨).

ـ البلاذري، فتوح البلدان، المطبعة المصرية ١٩٣٢.

ـ البستاني (بطرس. . . . .)، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، طـ ٧، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧.

ـ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي.

ـ بروكلمان (كارل. . . . . .)، تاريخ الشعوب الإسلامية، تعريب منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٥٦.

ـ البهي (محمد. . . . . .) الفكر الإسلامي والعلم المعاصر، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٥.

ـ بدوي (عبد الرحمن. . . . . .)، الإنسان الكامل في الإسلام، طـ ٢، الكويت، وكالة المطبوعات ١٩٧٦.

ـ بدوي (عبد الرحمن. . . . . .) تراث الإنساني، حي بن يقظان، جـ ١، بيروت، دار الفكر.

ـ الجندي (أنور. . . . . .)، الفكر الإسلامي، جـ ١، القاهرة، ١٩٧٩.

ـ الجندي (أنور. . . . . .)، الإسلام والعالم المعاصر، دار الكتاب اللبناني، طـ ٢، ١٩٨٠.

ـ حاجي خليفة، كشف الظنون.

ـ حاجي خليفة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، حيدر آباد، الدكن، جزءان.

ـ الحموي (ياقوت. . . . . .)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ١٩٥٧.

ـ دمشقية (عفيف. . . . . .)، إنسانية الإسلام، مترجم، بيروت دار الآداب، ١٩٨٠.

ـ الزركلي (خير الدين. . . . . .)، الاعلام، جـ ٤، طـ ٢، القاهرة، مطبعة كوستاكوماس ١٩٥٩.

ـ الرافعي (مصطفى. . . . . .)، حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨.

ـ الرافعي (مصطفى. . . . . .)، الإسلام ومشكلات العصر، بيروت، دار

الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٧٢.
- زيعور (علي......)، محاضرات في الفكر الاجتماعي، بيروت، ١٩٧٧.
- زيدان (جرجي......)، تاريخ التمدن الإسلامي.
- الزين (سميح عاطف......)، الثقافة والثقافة الإسلامية، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٧٩.
- السيوطي، طبقات الحفّاظ.
- الشهرستاني، الملل والنحل، جـ ١، ٢، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٨٠.
- الشيرازي (أبو اسحق......)، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، بيروت دار الرائد العربي، ١٩٧٠.
- شمس الدين (عبد الأمير......)، الفكر التربوي العربي الإسلامي، أطروحة دكتوراه، ١٩٨٠.
- صليبا (جميل......)، تاريخ الفلسفة العربية، ط ٢، ١٩٧٣.
- صليبا (جميل......) وكامل عياد، السلسلة الفلسفية، رقم ٣، ط ٢، دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٣٩.
- ضيف (شوقي......)، تاريخ الأدب العربي، جـ ١، جـ ٤، القاهرة دار المعارف، ١٩٧٩.
- العقاد (عباس محمود......)، الإنسان في القرآن، بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.
- غالب (مصطفى......)، في رحاب إخوان الصفا وخلان الوفاء، بيروت منشورات حمد ١٩٦٩.
- الغزالي (أبو حامد......)، إحياء علوم الدين، ٤ أجزاء بيروت، دار المعرفة.
- الفيروزبادي القاموس المحيط، مصر ١٩٥٤

ـ لواساني (أحمد.......)، نظرات جديدة في تاريخ الأدب، بيروت، ١٩٧١.

ـ كرد علي (محمد.......)، رسائل البلغاء، ط ٤، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٤.

ـ كرد علي (محمد.........)، أمراء البيان، ط ٣، بيروت دار الكتب، ١٩٦٩.

ـ المسعودي (علي بن الحسين...)، مروج الذهب، القاهرة ١٩٣١.

ـ محمود (عبد الحليم....)، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط ١ ١٩٧٤.

ـ محمود (عبد الحليم....)، فلسفة ابن طفيل، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥.

ـ النشار (علي سامي....)، مقدمة في مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

ـ مراجع خاصة بالتربية العربية الإسلامية (رسائل محققة):

ـ ابن الجزار القيرواني (القرن الرابع الهحري) سياسة الصبيان وتدبيرهم ـ تحقيق محمد الحبيب الهيلة، الدار التونسية للنشر.

ـ ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بيروت، دار الكتب العلمية د. ت (تصوير لطبعة حيدر أباد الدكن، ٣٥٣.) أعاد التحقيق د. عبد الأمير شمس الدين ـ بيروت دار إقرأ ١٩٨٣ م.

ـ ابن سحنون (محمد......)، آداب المعلمين نشرة الأهواني، في التربية في الإسلام ص ٣٥٣ ـ ٣٦٨ نشرة حسني عبد الوهاب، تونس ١٣٤٨/١٩٣١.

ـ ابن سينا (أبو علي الحسين....) رسالة في السياسة، طبعة الأب لويس

شيخو بيروت ١٩١١، وطبعات أخرى منها تحقيق المؤلف، الفلسفية العلمية عند ابن سينا بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١ م.

ـ ابن طفيل، حي بن يقظان، نشرة سعد، بيروت دار الآفاق، ١٩٧٤، وترجمات مختلفة.

ـ ابن عبد البر النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضلة ما ينبغي من روايته وحمله، المدينة المنورة، د. ت جزءان.

ـ ابن عرضون (أحمد.......) مقنع المحتاج في آداب الزواج. في مجلة العربي (الكويت، آب ١٩٧٩ م.) ص. ١٠٨ - ١١٢.

ـ العاملي (زين الدين بن أحمد...) منية المريد وآداب المفيد والمستفيد - تحقيق الدكتور عبد الأمير شمس الدين بيروت دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢ م.

ـ ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير رسالة الصحابة، تحقيق يوسف أبو حلقة بيروت مكتبة البيان، ط ٢، ١٩٦٠ م.

ـ ابن المقفع الأدب الوجيز للولد الصغير، تحقيق وتعريب محمد غفراني الخراساني، القاهرة، عالم الكتب، ١٣٤١ هـ.ش.

ـ ابن يحيى (عبد الحميد....) في: محمد كرد علي، رسائل البلغاء، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ٣٧ - ١٩٤٦ م.

ـ إخوان الصفاء رسائل إخوان الصفاء، ٤ ج تحقيق خير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٢٧ م.

ـ الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الخانجي ط ٣ ط ٢، ١٩٦٠ - أيضاً بيروت دار الفكر للجميع ١٩٦٨ م.

ـ الزرنوجي، تعليم المتعلم طريق التعلم، استانبول ١٢٩٢/١٨٧٥ - القاهرة، دار إحياء الكتب العربية أعاد التحقيق د. عبد الأمير شمس الدين بيروت دار اقرأ ١٩٨٣ م.

ـ السبكي (عبد الوهاب.....) معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق محمد علي

النجار وأبو زيد الشلبي ومحمد أبو العيون، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٤٨ م.

ـ السمعاني، (عبد الكريم. . . . .) **آداب الإملاء والاستملاء** تحقيق ماكس ويلر ليدن، ابريل ١٩٥٢ م.

ـ الطوسي (نصير الدين. . . . .) **كتاب آداب المعلمين**، تحقيق يحيى الخشاب في: مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة ج٣، ج٢ (١٩٥٧) ص. ٢٦٧ ـ ٢٨٤ أعاد التحقيق الدكتور عبد الأمير شمس الدين دار اقرأ ١٩٨٣ م.

ـ العلموي (عبد الباسط بن موسى بن محمد العلموي) **أدب المفيد والمستفيد** نشرة أحمد عبيد دمشق، المكتبة العربية ١٣٤٩/١٩٣٠ م.

ـ الغزالي (أبو حامد. . . . .) **أيها الولد**، بيروت اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ١٩٥١ م. د. **ميزان العمل** تحقيق سليمان دنيا ـ القاهرة دار المعارف ١٩٦٤ .

ـ الفارابي، **كتاب آراء المدينة الفاضلة** تحقيق ألبير نادر، بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ م.

ـ **رسالة في السياسة**، نشرة الأب لويس شيخو، في: مجلة المشرق، السنة الرابعة ١٩٠١.

ـ القابسي (أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعروف بالقابسي) **الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين**. نشرة: أحمد فؤاد الأهواني في: **التربية في الإسلام** ص. ٢٦٨ ـ ٣٤٩. القاهرة، دار المعارف ١٩٦٨ م.

ـ الكندي (يعقوب بن إسحاق. . . . .)، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة جزءان القاهرة ١٩٥٠ م.

ـ مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب. . . . .) **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، مقدمة حسن تميم، بيروت، دار مكتبة الحياة ط ٢، ١٣٩٨/١٩٧٨.

مراجع حديثة درست التربية الإسلامية

- الابراشي (محمد عطية....) التربية الإسلامية وفلاسفتها، القاهرة، دار عيسى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٩.
- أبيض (ملكة.......) التربية والثقافة الدينية الإسلامية خلال القرون الثلاثة الأولى في بلاد الشام والجزيرة العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١ م.
- الأديب (علي محمد الحسين ....) منهج التربية عند الإمام، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٧ م.
- أحمد (سعد مرسى.......) وزميله، تاريخ التربية والتعليم، القاهرة عالم الكتب، ١٩٧٤ م.
- أمين (مصطفى.......) تاريخ التربية، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩٢٥ م.
- أيوب (حسن.......) السلوك الاجتماعي في الإسلام، الكويت، دار البحوث، ١٩٧٩ م.
- الأهواني (أحمد فؤاد.......) التربية في الإسلام، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٨ م.
- سلطان (محمود السيد.......) مفاهيم تربوية في الإسلام، الكويت، مؤسسة الوحدة ١٩٦٧ م.
- سلمان (فتحية حسن.......) مذاهب في التربية - بحث في المذهب التربوي عند الغزالي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر ط٢. ١٩٦٤.
- شمس الدين (عبد الأمير. ز.......) موسوعة التربية والتعليم الإسلامية صدر منها ابن خلدون، زين الدين العاملي، ابن جماعة، ابن طفيل، التربية عند الآدابيين، عبد الحميد الكاتب وابن المقفع والجاحظ، الغزالي، ابن سينا، إخوان الصفا ابن سحنون والقابسي.

ـ شلبي (أحمد.......) تاريخ التربية الإسلامية، بيروت دار الكشاف، ١٩٤٥ م.
ـ الشيباني (عمر محمد الثومي......) من أسس التربية الإسلامية، ليبيا، منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان. ط١، ١٩٧٩ م.
ـ شهلا (محمد........) منهج التربية الإسلامية دمشق، دار دمشق ط٢، د.ت.
ـ طوطح (خليل........) التربية عند العرب، القدس، المطبعة التجارية، د.ت.
ـ طلس (أسعد........) التربية والتعليم في الإسلام، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٥٧ م.
ـ طيباوي (عبد اللطيف........) محاضرات في تاريخ العرب والإسلام، بيروت، ط٢، دار الأندلس ١٩٧٩ م.
ـ عاقل (فاخر......) التربية قديمها وحديثها، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٤ م.
ـ علي (سعيد اسماعيل....) قضايا التعليم في عهد الاحتلال، القاهرة عالم الكتب، ١٩٧٤ م.
ـ موسى (أحمد سعيد......) تطور الفكر التربوي، القاهرة، عالم الكتب، ط٣، ١٩٧٥ م.
ـ أيضاً تاريخ التربية والتعليم، القاهرة، عالم الكتب ١٩٧٤ م.
ـ عبد الدايم (عبد الله......) التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، بيروت دار العلم للملايين ١٩٧٣ م.
ـ عبد الدايم (عبد الله......) الثورة التكنولوجية في التربية والتعليم، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٧٨ م.
ـ عبود (عبد الغني......) في التربية الإسلامية، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ م.

ـ الغنايم (محمد........) التربية في البلاد العربية، على ضوء مؤتمر مراكش (١٩٧٠) بيروت المركز الإقليمي لتخطيط التربية، ١٩٧١ م.

ـ فرحان (إسحق أحمد.....) التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عمان دار الفرقان، ١٩٨٢ م.

ـ فياض (عبد الله.....) تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم في الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي، بغداد مطبعة أسعد ١٩٧٣ م.

ـ قنديل (أمين مرسي.....) أصول التربية وفن التدريس، القاهرة، ١٩٣٧ م.

ـ ناصر (محمد.......) قراءات في الفكر التربوي، ج٣، الكويت، وكالة المطبوعات ط٢ ١٩٧٧ م.

ـ الندوي (أبو الحسن علي الحسني...) نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية، بيروت دار الإرشاد ١٩٦٩ م.

ـ ناصر (محمد.......) قراءات في الفكر التربوي العربي الإسلامي القاهرة وكالة المطبوعات ١٩٧٧ م.



مراجع في التربية العامة: كتب عربية ومترجمة

- أشتيفيوسر (البرت.......) فلسفة الحضارة، ترجمه عن الألمانية الدكتور عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠ م.
- أوبير (رونيه...) الجامع في التربية العامة، ترجمة عبد الله عبد الدائم، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٦١ م.
- بالماد (غي.......) مناهج التربية، ترجمة جوزف عبود كبة، بيروت منشورات عويدات ١٩٧٠ م.
- بارنس (ن.......) ديمقراطية التعلم وسيكولوجية التربية، ترجمة زهير السعداوي، بيروت دار ابن خلدون، ١٩٨٢ م.
- الجندي (أنور.......) التربية وبناء الأجيال، بيروت دار الكتاب اللبناني ١٩٧٥ م.
- الخوري (أنطوان م.......) أعلام التربية، حياتهم وآثارهم، بيروت دار الكتاب اللبناني والكتاب المصري ١٩٦٤ م.
- الدمرداش (نوري.......) المناهج المعاصرة، ط٢، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٧٩ م.
- ديوي (جون.......) المدرسة والمجتمع، ترجمة أحمد حسن عبد الرحيم، بيروت دار مكتبة الحياة، ط٢، ١٩٧٨ م.
- أيضاً في التربية، ترجمة سمير عبده، دار مكتبة الحياة ١٩٦٤ م.
- ريبول (أوليفيه.......) فلسفة التربية ترجمة جهاد نعمان، بيروت منشورات عويدات، ط٢، ١٩٧٨ م.
- الشوبكي (علي.......) المدرسة والتربية وإدارة الصفوف، بيروت دار مكتبة الحياة، ١٩٧٧ م.
- صليبا (جميل.......) مستقبل التربية في العالم العربي، بيروت، منشورات عويدات، ط٢. ١٩٦٧ م.

- عبد الدايم (عبد الله.......) التربية القومية، بيروت دار الآداب، ١٩٦٠ م.
- أيضاً التخطيط التربوي، بيروت دار العلم للملايين ط٢، ١٩٧٢ م.
- أيضاً المدخل إلى التربية التجريبية، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ط٢، ١٩٥٧ م.
- حسين (عبد الله.......) التعليم العربي والجامعي، القاهرة مطبعة التوفيق ١٩٤٥ م.
- عبد المجيد (عبد العزيز.......) في طريق التدريس، القضية في التربية... القاهرة دار المعارف ط٢، ١٩٧٣ م.
- عبد العزيز (صالح.......) التربية وطرق التدريس، ٣ أجزاء، القاهرة، دار المعارف طبعة ١٢، ١٩٧٦ م.
- عطية (نعيم.......) التقييم التربوي الهادف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١ ١٩٧٠ م.
- غالب (حنا.......) مواد وطرائق التعليم في التربية المتجددة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢ - ١٩٧٠ م.
- الغريب (رمزية.......) التعلّم، ط٤ القاهرة، مكتبة الأنجلو- المصرية ١٩٧١ م.
- فايد (عبد الحميد.......) رائد التربية العامة، بيروت دار الكتاب اللبناني ط٢، ١٩٧٠ م.
- النفيس (أحمد علي.......) وريدان (محمد مصطفى.......) التوجيه الفني التربوي، ليبيا، منشورات، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلانات، ١٩٧٩ م.
- مديسي (أنجيلا.......) التربية الحديثة ترجمة علي شاهين، بيروت منشورات عويدات، ط٢، ١٩٧٧ م.

- ميالاريه (غاستون......) مدخل إلى التربية، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، ١٩٧٤ م.
- النجيبي (محمد لبيب.....) في الفكر التربوي، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٠ م.
- ياسين (محمد حسين آل...) المبادىء الأساسية في طرق التدريس العامة، منشورات مكتبة النهضة في بغداد وبيروت ودار القلم، ١٩٧٤ م.

مراجع في علم النفس العام
وعلم النفس التربوي

- رزوق (أسعد......) موسوعة علم النفس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧ م.
- روكلن (موريس......) تاريخ علم النفس، ترجمة علي زيعور، بيروت دار الأندلس، ط٣، ١٩٧٨ م. (فصلا علم النفس التربوي وعلم نفس الولد).
- زيعور (علي......) مذاهب علم النفس بيروت دار الأندلس ط٢، ١٩٧٧ م.
- الشيخ (سليمان الخضري.....) الفروق الفردية في الذكاء، القاهرة، دار الثقافة. ١٩٧٩ م.
- صالح (أحمد زكي....) علم النفس، القاهرة، مكتبة النهضة، ط١٠، ١٩٧٢ م.
- عاقل (فاخر......) مدارس علم النفس، بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٧٧ م.
- عبد الموجود (محمد عزت) وزملاؤه، أساسيات المنهج وتنظيماته، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩ م.

- الغـريب (رمزيـة. . . . . .) التعلم، ط٢، القاهـرة مكتبة الأنجلو المصـرية ١٩٧١ م.
- القوصي (عبد العزيز. . .) أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتب النهضة، ط٣، ١٩٥٢ م.

مجلات ودوريات وموسوعات:

- الأبحاث التربوية، إصدار كلية التربية في الجامعة اللبنانية، ١٩٧٥ م. وما بعد.
- التربية الجديدة، مكتب اليونسكو للتربية في البلاد العربية، توزيع المكتبة الشرقية بيروت ك. الأول ١٩٧٥ وما بعد.
- صحيفة التخطيط التربوي في البلاد العربية، أعداد متفرقة.
- المجلة التربوية، إصدار المركز التربوي للبحوث والإنماء بيروت ١٩٧٥ م. وما بعد (١١).
- مجلة الدراسات الإسلامية، مدريد.
- موسوعة تراث الإنسان، المجلد الأول، براون، دار الفكر.

أطروحات ومحاضرات جامعية

- بيطار (صبحي. . . . . .) التربية والتعليم عند ابن سينا، كلية التربية بالجامعة اللبنانية ١٩٧٧ م.
- رعد (ماجد. . . . . .) الرياضة والفكر العربي عنـد العرب، كليـة الآداب بالجامعة اللبنانية، ١٩٧٨ م.
- زيعور (علي. . . . . .) محاضرات في الفكر الاجتماعي عند ابن سينا (قطاع التربية) كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ١٩٧٤ و ١٩٧٧ م.
- شمس الدين (عبد الأمير. . . . . .) السياسة العملية عند ابن سينا، أطروحة ماجستير كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ١٩٧٤ م.

المراجع الأجنبية

- Connor (D.J-) **An Introduction to the philosophi of Education,** Routledgo, 1967.

- Durkheim (Emile-) **Education et sociologie,** Paris, P.U.F. 1977.

- Lfif (Jean-), **psychloogie et education,** tome 4, textes de ps. de **l'enfent,** Paris Fernand Nathan 1976.

- Gal (Roger-) **Histoire de L'´education** Paris, P.U.F. 1976.

- Foulquie (Paul-) **Dictionnaire de là langue pedadogique,** Paris, P.U.F.1971.

- Jabere (Farid-) **la notion de la "Marifa" chez Ghazali,** Beyrouth, ´edition des lettres orientaldes, 1958.

- Kaye (Barrington-) **pedagogie de groupe, science de L'Education** 4, Paris, 1975 Dunod.

- Lafont (Robert-) **vocabulaire de psychopedagogie et de psychiatrie de l'enfant,** Paris, P.U.F.

- Leon (Goutier-) **Ibn Toufail: sa vie et ses œuvres,** Paris, 1909.

- Medici (Angela-) **L'education nouvelle,** Paris, P.U.F. 1972.

- Mollo, **L'Ecole dans Soci´et´e Paris,** Dunod, 1970.

- Moutessori (Moria), **L'Enfant, tradult, par Georgette Bernard,** Paris, 1933.

- Reboul, **la philosophie de L'Education,** Paris, P.U.F. 1977.

- Thomas (Raymond), **L'´education, physique** Paris, P.U.F. 1977.

- Van Quang (Jean-Pierre), **Sciences et techniques de L''education,** Paris, casterman, 1974.

- Salama (Ibrahim..) **bibliographie analytique et critique touchant la question de l'enseignement en Egypte de part les p'eriodes des Mamelukes jusqu"a nos jours,** Le Caire, 1937.

- La petite enfance**Colloquedu C.E.R.M.** no 125, Paris, 1975.

- 'Ecole de demoin, **Actuatit'es p'edagogiques et psychologiques,** Suisse, de l'aouchaux 1977.

- Zazzo (Ren'e...) **trait'e de psychologie de l'enfant,** Paris, P.U.D.F. 1970. p. 183 - 184

الفهرس











